ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сборник 8

«НАСЛЕДИЕ»
1995

Российская Академия Наук
Институт мировой литературы им.А.М.Горького
Общество исследователей Древней Руси

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сборник 8

Москва
"Наследие"
1995

ББК 83.3(2)7

Ответственные редакторы:
О.В.Гладкова, Е.Б.Рогачевская

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ. Сб.8. М.: "Наследие", 1995.— 336 с.

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (код проекта 95-06-18625).

ISBN 5-86562 018-5

ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

В.П.Гребенюк

ПРИНЯТИЕ ХРИСТИАНСТВА И ЭВОЛЮЦИЯ ГЕРОИКО-ПАТРИОТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XI-XII вв.

В предлагаемой статье хотелось бы обратить внимание читателя на изменение героико-патриотического сознания русского народа, происшедшее после принятия христианства.

В древней языческой Руси сложился устойчивый идеал мужественного неприхотливого воина. Воина бесхитростного, но гораздого на неординарные решения и воинскую смекалку. "Повесть временных лет" донесла до нас эпически скупые рассказы о походах Олега на Царьград, которые сложились в дружинной среде. Эпически прост рассказ о бесстрашии Святослава, прославившегося в своих далеких походах против хазар и болгар, черкесов и осетин, против могущественной Византийской империи, заставившего с уважением говорить о себе византийских историков, признававших его бесстрашие и воинскую честь. Так Лев Диакон неоднократно отмечает воинскую храбрость Святослава в главе "О войне с Русью императоров Фоки и Иоанна Цимисхия". Интересно сопоставить рассказ Льва Диакона о выступлении Святослава перед дружиной, когда она дрогнула, окруженная греческими войсками, превосходящими ее в 10 раз, с соответствующим текстом "Повести временных лет".

Лев Диакон: "Свендослав же убедил их решиться на еще одну битву с ромеями, и либо, отлично сражаясь, победить врагов, либо, будучи побежденными, предпочесть постыдной и позорной жизни славную и блаженную смерть. Ибо как возможно было бы им существовать, найдя спасение в бегстве, если их легко станут презирать соседние народы, которым они прежде внушали страх? Совет Свендослава пришелся им по нраву и все согласились встретить общими силами крайнюю опасность для их жизни"[1].

"*Повесть временных лет*". "Видевшие же Русь убояшася зело множьства вой и рече Святославъ: "Уже намъ нѣкамо ся дѣти, волею и неволею стати противу; да не посрамимъ землѣ Рускиѣ, но ляжем костьми, мертвыи бо срама не имамъ. Аще ли побѣгнемъ срамъ имамъ. Не имамъ убѣжати, но станемъ крѣпко, аз же предъ вами поиду: аще моя глава ляжеть то

промыслите собою". И реша вои: "Идеже глава твоя, ту и свои главы сложимъ". И исполчища Русь, и бысть сѣча велика, и одолѣ Святославъ, и бѣжаща грьци"[2]. Как видно из сопоставления, христианин Лев Диакон и язычник Святослав однозначно оценивали ситуацию и видели единственный выход в сражении не на жизнь, а на смерть.

Речь Святослава к дружине свидетельствует о существовании традиции воинской ораторской речи к дружине перед битвой. Эта речь Святослава перекликается с обращением Игоря к дружине в "Слове о полку Игореве": "Братие и дружино! Луце жъ бы потяту быти, неже полонену быти"[3].

Воинское благородство, уважение к сопернику заключено в обычае Святослава предупреждать противника о походе: "Хочю на вы ити". Этической характеристикой Святослава служит и эпизод с греческими дарами. Когда Святослав не пожелал даже взглянуть на принесенное золото и паволоки, равнодушно повелел их спрятать, и наоборот, принесенные ему "мечь и ино оружие" ласкал и хвалил и просил благодарить царя, то именно в этом его поступке увидели послы устрашающую воинственность: "Лют се мужь быти, яко имѣнья не брежеть, а оружье емлет"[4].

Святослав представлен в летописи образцом мужества, воинской чести и бесстрашия. Но его патриотизм ограничен интересами дружины. Завоевательные походы Святослава в Болгарию, успехи в войне с Византией оторвали его от Родины, которой угрожали печенеги. Не даром кияне упрекают Святослава: "Ты княже, чюжея земли ищещи и блюдеши, а своея ся охабив, малы бо нас не взяша печенѣзи и матерь твою и дѣти твои. Аще не поидеши, ни обраниши нас, да пакы ны возмуть. Аще ти не жаль очины своея, ни матере, стары суща и дѣтий своих"[5].

Б.А.Рыбаков справедливо усматривает в этом укоре непонимание народом смысла далеких походов Святослава. В этом видит он причину молчания былин о Святославе, которое резко расходится с восторженной поэтической характеристикой этого князя в летописи. Нет лучшего доказательства народного, не придворного происхождения былин, чем то молчание былинного эпоса о князе-герое. Былинный эпос, выражающий народное восприятие истории, проигнорировал князя-героя, но его эпическая фигура представлена в летописном предании, отразившем корпоративные интересы княжеской дружины, мнением которой Святослав дорожил[6]. Совершить поступок, могущий повлечь насмешки дружины, для него столь же невозможно, сколь поступиться воинской честью и отвагой. Вот почему столь решительно отвергает он предложение своей матери, княгини Ольги, принять новую веру — христианство: "Како азъ хочю инъ законъ прияти единъ? А дружина моа сему смѣятися начнуть". Она же рече ему: "Аще ты крестишися, вси имуть тоже створити. Он же не послуша матере..."[7]. Так консерватив-

ные взгляды дружины и нежелание Святослава пойти против них и личным примером преодолеть косность помешали княгине Ольге в распространении христианства.

Сын Святослава Владимир вел в основном оборонительные войны с огромными ордами печенежских племен. Построенные им крепости и заставы заслоняли мирное население от неожиданных набегов кочевников. Эта деятельность князя получила общерусское признание и нашла яркое отражение в былинном эпосе. Родовые языческие верования и обряды, распространенные на Руси, не могли соответствовать нуждам консолидации русских земель. Владимир пытался "влить новое вино в старые мехи", устроив в Киеве пантеон языческих богов, но эта его затея не принесла успеха в деле религиозного объединения русских земель. Поиск духовного объединяющего начала завершился решением о принятии христианства, которое явилось для Руси прежде всего государственным делом, свидетельством ее исторического совершеннолетия, включением ее в мир христианской цивилизации.

Митрополит Иларион, обращаясь в своем "Слове о Законе и Благодати" ко времени крещения Руси и сравнивая Владимира с Константином Великим, заявляет о равноправии новокрещенной Руси среди других христианских народов, утверждая, что крещение произошло "не въ худе бо и не в неведоми земли... но в Русской, яже ведаша и слышама есть всеми четырьми концы земли". Эту землю прославили походы Игоря, Святослава и Владимира. Для Илариона запечатление героического в исторической памяти народа должно служить национальному самосознанию последующих поколений. Владимир, по утверждению Илариона, велик и славен не только как просветитель Русской земли, но и как потомственный носитель славы своего рода: "похвалим великаго кагана... внука стараaго Игоря, сына славнааго Святослава, иже в своа лета владычествующе мужьством и храборъством послуша в странах многах, и победеми и крепостию поминаются ныне и словут"[8].

Христианская вера несла в себе и новую идею общерусского служения, заключающуюся в братской любви, милости, подчинения эгоистических интересов нормам христианской морали. Конечно, в одночасье не заменишь языческую мораль на христианскую. Борьба между ними продолжалась долгие годы и даже столетия, но первый пример в утверждении новых моральных норм дали сыновья Владимира Крестителя Борис и Глеб.

Как известно из нескольких памятников, после кончины Владимира его старший сын Святополк занял отцовский стол и начал раздавать подарки киянам, чтобы заручиться их поддержкой. Положение Святополка было неустойчивым, потому что киевская дружина находилась вместе с его братом Борисом в походе против печенегов. Узнав о том, что Борис отверг предложение дружины взять власть в Киеве в свои руки и что дружина оставила Бориса с малым числом приближенных,

Святополк решается убить Бориса, а затем и Глеба, и подсылает убийц.

В эпоху феодальных смут это было распространенным явлением, напомним, что примерно в это же время аналогично поступает Болеслав Храбрый в Польше и Болеслав Рыжий в Богемии.

Борис и Глеб погибают от рук убийц, но не вступают в борьбу с братом за власть. Страдальческая кончина братьев потрясла Русскую землю. Их христианская смерть освятила родовые понятия старшинства, а проклятие, тяготевшее над их убийцей Святополком, иногда удерживало русских князей от братоубийственных войн.

Если для Святослава мнение дружины было определяющим в его решениях и поступках, то его внук Борис отказывается от предложения своей дружины идти с нею на Киев, чтобы захватить отцовский стол, т.е. поступить согласно праву сильного, которое господствовало на Руси, судя по памятнику. Борис отрекается от этого права: "Не буди ми възяти рукы на брата своего и еще же и на старѣйша мене, его же бых имѣл акы отьца"[9]. Эта позиция вызвала неодобрение дружины, которая его покинула: "Си слышавъше вои разидошаса от него". В печали "крѣнъцѣ и тяжцѣ и страшьнѣ" Борис готовится принять смерть, но не нарушить христианскую заповедь. Это решение воспринимается окружающими как подвиг: "Милый господине наю и драгый! Колико благости испълненъ бысть, яко не въсхотѣ противитися любъве ради Христовы, а коликы воѣ держа в руку своею"[10].

Столкнулись две позиции: традиционная — языческая, диктующая поступки с позиции силы, которая господствовала не только в Киевской Руси, но и в последующие периоды отечественной истории, и новая — христианская, рассматривающая любовь к ближнему как высшее проявление человеческой добродетели. Борис и Глеб — первые русские канонизированные церковью князья-мученики. Помимо агиографических произведений, непосредственно посвященных им, образы Бориса и Глеба есть в различных жанрах древнерусской литературы. Там они представлены как небесные заступники и защитники русского воинства в его борьбе с внешними врагами.

Не только внешние враги несли горе Русской земле, не меньше тяготили ее междоусобные войны, раздоры, кровная месть. В языческие времена кровная месть воспринималась как должное. В повествовании о мести язычницы-княгини Ольги древлянам за убийство ее мужа князя Игоря Ольга выступает как героиня, ее кровная месть древлянам воспринимается как норма поведения. Языческое сказание о мести Ольги древлянам было внесено в "Повесть временных лет" без правки и комментария летописца, хотя его содержание и было несовместимым с христианской моралью. Кровные обиды и после принятия христианства во многом определяли поступки и действия людей.

Но новый идеалом братской любви и прощения постепенно завоевывает их сердца и умы. Примером может послужить "Письмо Владимира Мономаха к Олегу Святославичу". Письмо написано по печальному событию и тем более величественным предстает здесь Владимир Мономах, сумевший подняться над личным горем — отступиться от мести Олегу за гибель в бою своего сына Изяслава: "А вѣ ему не будѣвѣ местника, но возложивѣ на Бога, и станут си пред Богом, а Русьскы земли не погубим".

Не только проповедью покаяния и прощения утверждает Мономах новые моральные принципы. Свое высокое понимание патриотического долга перед Русской землей он выражает в "Поучении", где на примерах собственного поведения утверждает идеал христианского князя. Этот идеал во многом продолжает суровые традиции Святослава, который полностью разделял со своей дружиной тяготы походов и воинского аскетизма. Но в отличие от Святослава Владимир Мономах показывает также пример христианского милосердия и подчинения личных интересов интересам Русской земли. О широте государственного кругозора Владимира и его заботах о Русской земле свидетельствует летописная повесть о походе на половцев, помещенная в "Повести временных лет" под 1111 г., где приводится речь Владимира перед Святополком и дружиною: "Како я хочю молвити, а на мя хотят молвити твоя дружина и моя, рекуще: хощет погубить смерды и ролью смердом. Но се дивно ми, брате, оже смердов жалуете и их конеы, а сего не помышляюще, оже на весну начнет смердъ тотъ орати лошадью тою, и приѣхав половчанинъ и ударитъ смерда стрелою и поиметь лошадь ту и жону его и дети его и гумно его зажжет. То о сѣмь чему не мыслите?"[11]

Слова Владимира Мономаха, обращенные к дружине перед битвой с половцами "Убо смерть нам здѣ, да станем крѣпко", прямо соотносятся со словами Святослава: "Уже намъ сде пасти, истягнем мужьски братья и дружино". Но описание битвы уже принципиально другое — исход битвы решает помощь божественных сил.

В Повести под 1111 г. героический дух русского воинства не только поддерживается традиционным призывом к воинской чести, но и сознанием своей православной веры и упованием на помощь и заступничество небесных сил: "И завътра, в среду, поидоша к Сугрову, и пришедше зажьгоша и, а в четвергъ поидоша съ Дона, а в пятницю завътра, мѣсяца марта въ 24 день, собрашася половци, изрядиша половци полки своя и поидоша к боеви. Князи же наши възложише надежю свою на Бога, и рекоша: "Убо смерть намъ здѣ. да станемъ крѣпко". И цѣловашася другъ друга, възведше очи свои на небо, призываху Бога вышняго. И бывшю же соступу и брани крепцѣ, Бог вышний возрѣ на иноплеменьници, и падоша мнози врази, наши супостати, предъ рускыми князи и вои на потоци Дегѣя.

И поможе Богъ рускымъ князем. И възаша хвалу Богу въ тъ день"[12]. В Повести перед читателем предстает не только картина сражения с традиционными образами воинской повести, где половцы наступают "яко борове велиции и тмами тмы", с гиперболическим изображением начала боя "трѣсну аки громъ", "сразившима челома", но и дается развернутая картина помощи русскому воинству небесных сил. Для большего воздействия на читателя автор вкладывает свидетельство о той помощи в уста пленных половцев, которые оправдывают свое поражение тем, что дана помощь свыше: "И брань бысть люта межи ими, и падаху обои. И поступи Володимеръ с полки своими и Давыдъ, и возрѣвше половцы вдаша плещи свои на бѣгъ. И падаху половци предъ полкомъ Володимеровомъ, невидимо бьеми ангеломъ, яко се видяху мнози человеци, и главы летяху невидимо стинаемы на землю. И побиша я в понеделникъ страстныи, мѣсяца марта въ 27 день. Избьени быша иноплеменницѣ многое множество, на рѣцѣ Салницѣ. И спасе Богъ люди своя. Святополкъ же и Володимеръ, и Давидъ прославиша Бога давшаго имъ побѣду таку на поганыя, и взяша полона много и скоты, и кони, и овцѣ, и колодниковъ много изомаша рукама. И въпросиша колодникъ глаголюше: "Како васъ толка сила и многое множество не могосте ся противити, но воскорѣ побѣгосте?" Си же отвѣщеваху, глаголюще: "Како можемъ битися с вами, а друзии ѣзжяху верху вас въ оружьи свѣтлѣ и страшни, иже помагаху вамъ?" Токмо се суть ангели, от Бога послани помогать хрестьяномъ. Се бо ангелъ вложи въ сердце Володимеру Манамаху поустити братью свою на иноплеменникы, руськии князи"[13]. Приведя многочисленные библейские параллели, призванные убедить читателя, что ангелы помогают праведным, автор завершает повесть утверждением, что "слава великая" о победе, одержанной русскими над половцами, разнеслась не только среди русских людей, но и среди греков, венгров, поляков, чехов и дошла даже до Рима. Тем самым локальному военному походу придаются глобальные масштабы, и даже, учитывая библейские параллели, вневременной смысл: "Яко же и се с Божьею помощью, молитвами святыя Богородицы и святыхъ ангелъ възвратишася русьстии князи въ свояси съ славою великою ко своимъ людемъ; и ко всим странамъ далнимъ, рекуще къ Грекомъ и Угромъ, и Ляхомъ, и Чехомъ, донде же и до Рима проиде, на славу Богу всегда и ныня, и присно во вѣки, аминь"[14].

В эпоху нескончаемых войн между князьями-родственниками литература ясно высказала свое отношение к междоусобицам. Лишь один вид войны получал в литературе одобрение и освещение — это войны со степными кочевниками-язычниками, независимо от того, были ли они оборонительными или наступательными. По представлениям древнерусских писателей, войны с язычниками, с погаными были всегда справедливыми и несли в себе сакральный смысл. На стороне русских воинов

выступают небесные силы, которые и обеспечивали победу. Так, сила Животворящего креста помогает Андрею Боголюбскому одержать победу над волжскими болгарами. Покровительницей русских воинов чаще всего выступает Богоматерь, почитаемые иконы Богоматери берут зачастую на поле битвы, икона "Знамение" помогает новгородцам в их борьбе с суздальцами. Наряду с устойчивой формулой, что русским воинам в их борьбе помогает "Богъ, Святая Богородица и сила Честнаго Животворящего Креста", часто в качестве помощников выступают Архангел Михаил, Борис и Глеб. И в междоусобных распрях небесные силы выступают либо как защитники правой стороны, либо как "милостники". Так, в повести о походе Андрея Боголюбского на Новгород в 1173 г., рассказывая о разгроме, учиненном жителям новгородской земли их соседями, летописец приводит знамение, случившееся в Новгороде с тремя иконами Богоматери: "слышахомъ преже трѣи лѣтъ, бывъшее знамение в Новѣгородѣ всимъ людемъ видящимъ въ трѣхъ бо церквахъ Новгородскых плакала на трехъ иконахъ святая Богородица видевьши бо Мати Божия пагубу хотящюю быти надъ Новымъ-городомъ и надъ его волостью молящеть бо сына своего со слезами, абы ихъ отинудь не искоренилъ, якоже преже Содома и Гомора, но яко Ниневьгитяны помилова..."[15]. Летописец с одной стороны осуждает дружину Андрея Боголюбского за злодеяния: "И пришедъше, толко в землю ихъ много зла створиша: села взяша и пожьгоша, и люди исѣкоша, а жены и дѣти, и скоты поимаша"[16], подчеркивается мужество новгородцев в обороне города: "Новгородьци же затворишася в городѣ со княземь Романомъ и бьяхуться крѣпко. Из города полци же пришедше сташа далече города, и приходяце полци бьяхутся крѣпко у города"[17]. А с другой стороны утверждает, что Андрей Боголюбский явился орудием Божественного замысла: "За грѣх навелъ и наказа по достоянью рукою благовернаго князя Аньдрѣя"[18].

Как мы уже отмечали, в языческие времена понятия "чести" и "славы" были определяющими в оценке деятельности князей. В своих речах перед дружинами русские князья также призывали воинов не уронить честь и славу русского оружия, предпочесть смерть в бою бесславному поражению. Феодосий Печерский в своем слове "О терпении и милости" отмечал, что русские воины "главы своея ни в что же помнят, дабы им не посрамлены быти"[19]. В "Слове о Законе и Благодати" митрополит Иларион с гордостью напоминает о "чести" и "славе", добытой Родине славными предками — первыми русскими князьями, т.е. личная "честь" и "слава" русского народа, таким образом, приобретает общенародную оценку.

В литературе XII в. понятие чести и славы чаще носит личное или родовое понятие. Так Изяслав и Ростислав говорят своему отцу Вячеславу "ты еси много добра похотѣл, но того не хотѣл брат твой ныне же отце хочем головы своя сложити за

тя, пакы ли в честь твою нальсти"[20]. Берендеи заявляют Юрию Долгорукому, что умирают "за Русскую землю с твоим сыном и головы своя укладем за твою честь"[21].

Понятия личной чести и воинской славы, сложившиеся в дружинной среде, раскрываются в некрологических характеристиках, в которых подчеркивается слава князя как грозного и непобедимого. В характеристиках князя обычны такие определения как "дерзок и крепок на рати", "храбр и крепок на рать", в заслугу князю ставится мстить за свой "сором" или "сором" Русской земли. Как отмечает Д.С.Лихачев, формула "да любо налезу собе славу, а любо голову свою сложю за Русьскую землю" с небольшими вариантами неоднократно повторяется в речах князей на всем протяжении XII-XIII вв.[22] В характеристике Владимира Мономаха указывается, что он был "украшенный добрыми нравы, прослувый в победах, его имене трепетаху вся страны и во всем землям проиде слух его"[23]. В то же время следует отметить, что в воинских повестях понятие личной воинской славы и чести, добытые в бою, контрастируют с настойчиво проводимым учением о христианском смирении. Так, в уже упоминавшейся летописной повести 1103 г. о походе семи русских князей на половцев самонадеянности степняков противопоставлена смиренная молитва, милостыня и церковные обеты русских князей: "Половцы же слышавше яко идуть Русь, и собрашася бес числа, и начаша думати, и рече Русоба: "Просим мира в Руси, яка крѣпко ся имуть бити с нами, мы бо много зла створохомъ Рускои земли". И реша уншии Урусобе: "Аще ся ты боиши Руси, но мы ся не боимъ, сихъ бо избивше и поидемъ в землю ихъ и приимемъ вся грады ихъ, и кто избавит ны от насъ". Рустии бо князи и вои моляху Бога и пречистии Его Матери ово кутьею, овъ же милостынею къ убогымъ, ови же манастыремъ требованья и сице молящимъся. Поидоша Половьци и посла передъ собою въ сторожь Алтунопу, иже словяще мужьствомъ, тако же и Русьстии князи послаша сторожѣ свои и въстергоша Алтунопу, и объступиша Алтунопу, и въбиша и, сущая с нимъ, ни един же избы от нихъ, но вся избиша. И поидоша полци Половецьстии аки борове, и не бѣ перезрити ихъ, и Русь поидоша противу имъ. И великии Богъ вложив жалость велику у Половцѣ и страхъ нападе на ня и трепетъ от лица Русьскыхъ вои, и дрѣмаху самѣ и конемъ ихъ не бяше спѣха у ногахъ. Русь же с весельемь на конихъ и пѣши потекоша к нимъ. Половци же видевше устремленье Руское на ся не доступивше побѣгоша перед Рускыми князи, наши же погнаша сѣкуще я въ 4 месяца априля и великое спасенье створи Богъ въ тъ день благовѣрнымъ княземъ Русьскымъ и всимъ хрестьяномъ, а на врагы нашѣ дасть побѣду велику"[24].

В противоположность самонадеянным половцам, которые не хотели "просить мира у Руси", русские летописи полны похвал русским князьям, смиренно отступающим от своих законных прав во имя сохранения мира, принимающим поноше-

ние от своих братьев с единственной целью предотвратить кровопролитие. Ярким примером этому служит "Слово о князьях", которое содержит призыв к князьям не враждовать брат с братом, познать "князи свое величество и свою честь", вспомнить своих славных предков — Святого Владимира, Бориса и Глеба: "Сима поревнутиту сею образ имѣите, сима накажетеся. Аще ли сотона коли вражду ввержеть между братьею до помянеть сею святою како смерть улюбита паче прияти"[25]. В качестве примера такого христианского поведения автор приводит черниговского князя Давыда Святославича: "Скажю же вы притчю о семъ, не в чюже странъ бывшю. Давид Святославичь а Святославъ Ярославичъ святаго Бориса и Глѣба брат, тот Давидъ ни с кѣм не имѣаше вражды. Аще кто на рать въздвигнеть, он же покорениемъ своимъ рать уставляше, княжаше в Черниговѣ въ большемъ княженьи, понеже бо старии братьи своеи. Аще кто криву створше к нему от братьи он же все на собѣ притираше. Кому ли крѣстъ цѣловаше, въ весь живот свои не ступаше. Аще кто къ нему не исправляше цѣлования, он же единаго исправляше, никого приобидѣ ни зла створи"[26].

Лишь один вид войны не только принимается, но и настойчиво одобряется и прославляется — это война против степняков-язычников, совершавших опустошительные набеги на Русь. Древнерусский писатель предпочитал описывать воинскую доблесть, героику военных походов, когда она проявлялась не в междоусобных бранях, а в войне против язычников-половцев. Даже рядовые походы против них, оправданием которых служит защита русской земли, представляются делом "чести". С этим понятием в летописях тесно связан мотив "отмщения", походы против язычников рассматриваются как месть за причиненный ими вред русской земле: "А яз пойду в половци, мстив сорома своего"[27].

Междоусобные распри князей, их стремление сыскать себе "славу" и "честь", забывая о совместных скоординированных действиях в интересах обороны Русской земли от половцев, тревожили древнерусских писателей. Неудачный поход новгород-северского князя Игоря Святославича в 1185 г. против половцев отворил ворота степнякам на Русскую землю: "Погании же половци, побѣдивъше Игоря с братьею, и взяша гордость велику и скупиша весь язык свои на Рускую землю"[28]. На нет были сведены успехи военных подходов русских князей против половцев в 1183 и в 1184 гг. под руководством великого киевского князя Святослава Всеволодовича. Опустошению были подвергнуты окресности Путивля, взят град Римов, осажден Переяславль, где княжил Владимир Глебович, "дерз и крепок к рати".

Поход Игоря Святославича приковал к себе внимание летописцев и автора "Слова о полку Игореве", потому что наглядно показал, к чему ведет отсутствие единения между

князьями, призывал к совместному отпору степнякам. До нас дошли три разных произведения, посвященных этому походу: "Слово о полку Игореве", обширная летописная повесть, дошедшая до нас в составе Ипатьевской летописи, и краткая летописная повесть, имеющаяся в составе Лаврентьевской летописи. Все эти произведения объединены сознанием одной идеи, которую относительно "Слова о полку Игореве" сформулировал К.Маркс: "Суть поэмы — призыв русских князей к единению как раз перед нашествием собственно монгольских полчищ"[29]. И эта идея выражена по-своему в каждом из указанных произведений. В Ипатьевской летописи — это покаянная речь Игоря к Богу, в которой он вспоминает свои злодеяния, рассматривая свое поражение как возмездие за грехи против русского народа: "Помянухъ азъ грѣхы своя пред господомъ Богом моимъ, яко много убийство, кровопролитье створих в землѣ крестьяньстѣй, якоже бо азъ не пощадѣхъ хрестьянъ, но взяхъ на щитъ город Глѣбовъ у Переяславля. Тогда бо не мало зло подъяша безвиньнии хрестьяни: отлучаеми отецъ от рожений своих, братъ от брата, другъ от друга своего, и жены от подружий своихъ, и дщери от матерей своихъ и подруга от подругы своея. И все сметено плѣном и скорбью тогда бывшею, живии мертвымъ завидя, а мертвии радовахуся, аки мученицы святѣи, огнемъ от жизни сея искушение приемши. Старцѣ порѣвахуться, уноты же лютыя и немилостивыя раны подъяша, мужи же прѣсекаеми и расѣкаеми бывають, жены же осквѣрняеми. И та вся створивъ азъ,— рече Игорь,— не достойно ми бяшеть жити! И се нынѣ вижю отместье от Господа Бога моего: гдѣ нынѣ возлюбленный мой брат? гдѣ нынѣ брата моего сынъ? гдѣ чадо рожения моего? гдѣ бояре думающеи? гдѣ мужи хорабрствующеи? гдѣ рядъ полъчный? гдѣ кони и оружья многоцѣньная? Не ото всего ли того обнажихся! И связана преда мя в рукы безаконьнымъ темъ. Се возда ми Господь по безаконию и по злобѣ моей на, и снидоша днесь грѣси мои на главу мою"[30].

В Лаврентьевской летописи эта идея реализуется через осуждение Ольговых внуков, затевающих поход "само о собѣ": "Мы есмы ци не князи же? Такыже собѣ хвалы добудем!"[31]. Осуждению подвергается и бахвальство и самонадеянность участников похода, их стремление взять "до конца свою славу и честь": "Братья наша ходили с Святославомъ, великим князем, и билися с ними, зря на Переяславль, а они сами к ним пришли, а в земли ихъ не смѣли по них ити. А мы в земли их есмы, и смѣхъ избили, а жены их полонены, и дѣти у насъ. А нонѣ поидемъ по них на Донъ и до конца избьемъ ихъ же ны будет ту побѣда, идем по них и луку моря, гдѣже не ходили ни дѣти наши, а возмем до конца свою славу и честь". А не вѣдуще Бинья строенья"[32].

В "Слове о полку Игореве" также говорится о чести и славе: выражение "ищучи себѣ чти, а князю славы" рефреном прохо-

дит через все произведения. "Слово" "буквально наполнено этими понятиями. Все русские князья, русские воины, города и княжества выступают в "Слове" в ореоле славы или хулы"[33]. Постоянно говоря о дедней славе, славе родовой, княжеской, которую делят, похищают, наследуют, автор вкладывает новый смысл в понятие славы в обращениях к князьям Всеволоду, Рюрику и Давиду, Ярославу Осмомыслу, Роману, Мстиславу, Ингварю и Всеволоду Ярославичам, Роману, Святославу, Всеволоду Мстиславичам. Русские князья призываются вступить в золотые стремена прежде всего "за обиду сего времени, за землю Русскую..."

Призыв загородить Полю ворота, спасти свою Родину, "побарая за христианы на поганыя пълки", будет не одно поколение русских людей вдохновлять на борьбу за родную землю. Автор обратился к незначительному походу Игоря Святославича новгород-северского не только для того, чтобы воспеть доблесть русских воинов, воспеть славу князьям, как это делали его предшественники Боян и Ходына, его беспокоят прежде всего судьбы русской земли, в прошлом и настоящем он ищет подтверждения своей идеи о гибельности для русской земли раздоров и разногласий перед угрозой воинственных степняков. Подлинным героем выступает в его произведении русский народ, борющийся с врагами, храбрые русичи, продолжающие богатырские традиции героического прошлого.

С понятием христианства борьба с внешними врагами получила религиозное переосмысление как борьба с погаными язычниками, в этой борьбе на стороне русских воинов было не только их бесстрашие, воинская доблесть, храбрость и удаль, но и сознание своего нравственного превосходства над врагом, вера в небесное заступничество и помощь. Во времена непрекращающейся борьбы со степняками важна была сплоченность и единство народа, объединенного единой верой. Корпоративные интересы княжеской дружины подчиняются общенародным в связи с пониманием необходимости ратного труда для защиты своего народа, своей земли, всех христиан. Это понимание находит отражение и в цикле былин о киевских богатырях, служащих у Владимира Святославича, охраняющих границы русской земли. Эту службу народный эпос представляет не как вассальную повинность киевскому князю, а как служение всей русской земле, интересы родины для былинных богатырей стоят на первом месте. За землю русскую, а не за Владимира выступает Илья Муромец против врага:

"Я иде служить за веру христианскую,
И за землю российскую
Да и за стольныя Киев град"[34].

Эти патриотические идеи русского героического эпоса нашли отражение и в других сферах духовной жизни. Не случайно, приобщаясь к высотам византийской православной культуры,

русские неофиты такое значение придавали почитанию святых воинов: Георгия Победоносца, Федора Тирона, Федора Стратилата, Дмитрия Солунского и главы небесного воинства — Архангела Михаила, а среди памятников переводной литературы опять же на первом месте стоят произведения, воспевающие героические подвиги воинов: Александрия, "Девгениево деяние", "Иудейская война" Иосифа Флавия.

Именно в начальный период становления русской литературы формируется ее своеобразие как литературы высокого гражданского служения всей русской земле. Описывая борьбу с иноземными нашествиями, осуждая распри и междоусобные брани, древнерусский писатель призывал к покаянию и молитве, к нравственному очищению, которое служило залогом духовного единства народа.

---

1 Лев Диакон. История / (Памятники исторической мысли). М., 1988. С.130.
2 Повесть временных лет / (Литературные памятники). Ч. I, М.-Л., 1950. С. 50.
3 Цит. по: Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С.374.
4 Повесть временных лет, С. 51.
5 Там же. С. 48.
6 Рыбаков Б.А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963. С. 347.
7 Повесть временных лет. С. 46.
8 Цит. по: Идейно-философское наследие Илариона Киевского. Ч. I. М., 1986. С. 26-27.
9 Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. М., 1978. С. 284.
10 Там же. С. 286.
11 Повесть временных лет... С. 190.
12 Там же. С. 191.
13 Там же. С. 192.
14 Там же. С. 195.
15 Полное собрание русских летописей. Т. II. Ипатьевская летопись. М., 1962. Стлб. 561.
16 Там же. Стлб. 560.
17 Там же. Стлб. 560.
18 Там же. Стлб. 561.
19 Памятники древнерусской церковно-учительской литературы / Под ред. А.И.Пономарева. Вып. 1. СПб., 1894. С. 39.
20 Ипатьевская летопись. Стлб. 437.
21 Там же. Стлб. 480.
22 Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М.-Л., 1958. С. 50.
23 Лаврентьевская летопись. Стлб. 1125.
24 Ипатьевская летопись. Стлб. 253-254.
25 Памятники литературы Древней Руси... С. 338.
26 Там же. С. 340.
27 Ипатьевская летопись. Стлб. 1213.
28 Памятники литературы Древней Руси. Т. II. С. 358.
29 Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 29. С. 16.

30 Памятники литературы Древней Руси. Т. II. С. 356.

31 Там же. С. 366.

32 Там же.

33 Лихачев Д.С. "Слово о полку Игореве". Историко-литературный очерк. М., 1976. С. 82.

34 Онежские былины, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 года. Изд. II-е. Т. III. Вып. 1. СПб., 1900 (Сборник ОРЯС. Т. 61) С. 329.

Г.К.Вагнер

К ВОПРОСУ О НОВОМ СОЗНАНИИ КИЕВСКОЙ РУСИ X-XII ВЕКОВ

Вследствие ненаблюдаемости механизмов сознания мы, вероятно, никогда не узнаем с необходимой подробностью, как новое христианское мышление овладевало недавними язычниками. Но сопоставляя известные нам языческие представления с вытесняющими их христианскими идейными структурами, мы можем понять, почему принятие в 988 г. Киевской Русью христианства, да еще по византийскому образцу, было не только необходимым, но и неизбежным.

Славянское язычество к X в., конечно, давно прошло ту мифологическую стадию, когда человек не выделял себя из природы, наделяя все ее проявления душой (так называемый "анимизм"). Последнее, однако, вовсе не означало одухотворения природы, так как душа в античной философии вплоть до Платона понималась как нечто материальное — воздух, огонь, круглые атомы... Зато это приводило к необычайно множественному олицетворению природных сил в различных божествах ("политеизм"), которые в силу своей невычленности из природы не представляли ничего личностного. Их кажущаяся персонификация была чисто физической, но не духовной. Даже в античной Греции, с ее развитым мифологическим антропоморфизмом, божества — это не личности, а природные и общественные силы[1].

На первый взгляд, утверждение внеличностной языческой культуры является парадоксальным. Разве знаменитые философы античной Греции — это не личности? А разве греческие боги, воссозданные в прекрасных мраморных статуях,— разве это не идеальные личности? Старое антиковедение со времен Винкельмана так и рассматривало их. Более того. В последнее время понятие "личности" распространяется даже на эпоху первобытно-общинного строя. По-видимому, категория "личность" требует более строгого определения. Такие дефиниции личности, как "индивидуальная автономия" (то есть независимость "я"), "надситуативная активность" (то есть способность самостоятельно мыслить и действовать), наличие индивидуально-ценностных ориентаций (то есть особенность в моральном отношении) и т.п. применимы далеко не ко всем социумам, ибо как только возникает вопрос о соотношении идеального и

материального, так исторический ряд социумов заметно сужается.

Хорошо известно, что понимание идеального как гармонизированного материального, то есть невычлененность идеального из материального составляет суть античного язычества. Отсюда вытекает очень важное следствие. Поскольку любое материальное движение подчинено закономерностям разумного космоса, выражает космологическую гармонию, постольку идеальное не имеет своей свободной воли.

Следовательно, и человеческое сознание, отражающее эту космологическую гармонию, не имеет возможности выбора в волевом действии, оно как бы автоматично, а точнее — фаталистично. Здесь и кроется специфика античного понятия личности. А.Ф.Лосев сформулировал его так: "Что касается классики, то при огромном развитии здесь чувства личности, сама личность все же оставалась только придатком космоса, некоей его эманацией, его отпрыском, не всегда даже обязательным и необходимым"[2].

Невозможность выбора в волевом действии обуславливала такую важную черту языческого сознания, как своеобразная, эпическая атараксия. Для эпического сознания не существует не только драматизма смерти, но и сознания ценности самого человеческого бытия. По тонкому замечанию А.А.Тахо-Годи, язычеству свойственно представление о человеческой жизни как о своего рода "театральной сцене, на которую неизвестно откуда приходят и с которой неизвестно куда уходят люди"[3].

С этим связаны и многие особенности морали. Нетрудно заметить, что чисто природное (мифологическое) понимание сущности человека освобождало нравственные оценки от чувства человеческой справедливости, вернее — от сознания вины. А.А.Столяров пишет: "Моральный закон эпического сознания охранял право индивидуального произвола "сильной личности". Следовательно, целью, долгом и главной добродетелью эпического героя было безусловное осуществление своего индивидуального права (хотя бы в ущерб праву всякого другого лица)"[4].

Иначе говоря, во главу угла ставилась истинная доблесть, но не совесть, что неизбежно вело к известному произволу. Произвол был не чужд и греческим богам — они делали то, что хотели.

Сказанное, конечно, не может быть целиком распространено на восточных языческих славян. Отсутствие в изначальной Киевской Руси развитого рабовладения затормозило эволюцию языческого мировосприятия почти на общинно-родовой ступени. Но общеисторическое развитие Западной и Восточной Европы уже втягивало Русь в свою орбиту, и тут язычество проявило полную свою недостаточность. Византия уже на всю Европу заявила о себе новой блестящей культурой. Христианские миссионеры склоняли к новой вере одну страну за другой, а на Руси только-только начали создавать примитивные "пантеоны"

из дерево-каменных истуканов. Новая вера поднимала человека на невиданную высоту. В Евангелии от Матфея сказано: "Я сказал: вы боги", а в Киеве приносили в жертву людей, причем даже христиан. Я имею в виду тех двух варягов, о которых сообщает летопись[5]. В Константинополе сияли красотой монументальные храмы и живопись, а на Руси люди молились на открытых, окруженных земляными канавами капищах. Живописи восточные славяне, по-видимому, не знали вовсе. Да и кого было изображать? Представления о языческих божествах были настолько аморфны, что, говоря о созданном князем Владимиром киевском "пантеоне", летописец не смог обрисовать облик этих богов. Лишь относительно Перуна он отметил "ус злат". И неудивительно. Если, как отмечено выше, даже античные божества не были личностями, то что же можно сказать о славянских... В еще большей степени это были олицетворения природных, стихийных сил.

Но вот возникает вопрос: может быть, с течением времени языческая Русь вышла бы из столь примитивного состояния и хотя бы в бледной форме повторила греческий путь? Есть историки, которые думают, что если бы Русь не была христианизирована, то смогла бы достигнуть очень больших высот культуры. Что на это ответить?

Допустим, что языческая Русь могла бы дойти до высот античной культуры. А что дальше? Ведь ее неумолимо должен был бы постигнуть тот же конец, что и античный мир. Потому что другого выхода из кризиса античности не было, поскольку не было личного представления об абсолюте.

Увы, греческие боги телесно были прекрасны, но духовно далеко не всесильны. Они не были даже бессмертны. И вообще представление о их божественности постепенно снижалось. Уже у Эврипида (V в. до н.э.) образ мифологических богов как бы стирается, а Аристофан (V в. до н.э.) в своих комедиях даже издевается над ними. Показательно, что в различных частях Средиземноморья указывались могилы Зевса, Аполлона и других языческих богов[6].

Потолок языческого (античного) мировоззрения был очень высок, он равнялся космосу. Но сам космос понимался как трехмерное тело, то есть чисто вещно. И за пределы этой вещности всего бытия языческое сознание выйти не могло. Сознание могло выйти и вышло за пределы вещного космоса только с появлением трансцендентных конечных значений и прежде всего — с личностным пониманием абсолюта. В виде особой важности этого вопроса вернемся к нему еще раз.

Личностное понимание абсолюта в виде догматов неслиянной троичности его ипостасей и боговоплощения кардинальным образом отличалось от ветхозаветного именно тем, что Бог раскрывается в исторически неповторимом лице Иисуса Христа. Понимание Иисуса Христа как лица абсолюта, равного двум другим лицам Троицы, и вместе с тем как реального соедине-

ния божества со всей природой человека, то есть с его телом и душой, умом и волей, означало не только схождение Бога к человеку (антроподицея), но и восхождение человека к Богу (феодицея)[7], что возвышало человеческую личность, личностное сознание. На первый взгляд это кажется вычленением человека из космоса, умалением его личности, что используется теоретиками "европейского возрождения" как предлог для призыва к новому язычеству[8]. На деле же это было освобождением личности от слепой космологической зависимости, наделением личности своей волей. Вопрос о свободе воли надолго стал предметом философских споров.

Долгое колебание между признанием полной свободы воли и подчинением ее предопределяющему голосу благодати привел к пониманию свободы выбора средств в достижении единой для всех высшей цели, а именно — спасения. В противоположность спекулятивным утверждениям современных антиэгалитаристов (противников христианского равенства) это вело не к унификации личности, а наоборот, открывало широкую дорогу для личностного поведения, а вместе с этим и для личностного спасения. Никто другой как Ф.Энгельс считал это важное обстоятельство, то есть идею спасения, той силой, которая способствовала христианству стать мировой религией[9].

Уже в первой половине XI века, то есть через 3 или 4 десятилетия после крещения Руси, представление о превосходстве индивидуально "направляющей" человека благодати над слепой необходимостью закона нашло на Руси глубокое теоретическое выражение, каковым является знаменитое "Слово о законе и благодати" митрополита Илариона, произнесенное им, как считает Д.С.Лихачев, в Киевском Софийском соборе перед Ярославом Мудрым[10].

Ко времени Киевской Руси давний спор о соотношении свободной человеческой воли и предопределяющего значения божественной благодати давно был решен в пользу последней, но при непременном условии, что человек может свободно определять себя к добру. Кажущееся ограничение свободы воли стало своего рода стимулом для усиления собственных возможностей личности, необходимых для личного спасения. Поскольку человек понимался христианством как носитель "образа и подобия" бога, то ответственность личности перед абсолютом неимоверно возрастала, вместе с чем возрастала и разумность свободы воли.

В Западной Европе вопросами разумной свободы воли усиленно занимался Бернард Клервосский (1091-1153), но киевский митрополит Иларион и в этой области оказался очень проницательным. В "Слове о законе и благодати" он очень тонко объяснил самостоятельность разума князя Владимира, оказавшегося способным как бы интуитивно познать заблуждения язычеств. Такую же степень самостоятельности разума Иларион допускал и в поисках человеком истины. Так на смену

языческому фатализму стало приходить новое сознание разумной воли, сообщающее человеку более высокую степень личностного самосознания; что и было началом формирования личности.

Суммируя все сказанное о новом типе сознания, а именно: понимание абсолютного начала как личностного, самого в себе сущего бытия; представление об очеловечении Бога в лице Иисуса Христа; обожение человека; относительная, но непременная свобода воли в достижении через благодать спасения,— мы не можем не признать действительной "несостоятельности язычества", что тонко подметил еще С.М. Соловьев[11]. Более того. Представляется бесспорным, что постепенное преодоление язычества и усвоение нового сознания, приведшего к крещению Руси, было обусловлено не только социально-экономической (!?) и политической необходимостью, но и внутренним духовным развитием, то есть в конечном счете связано с гносеологической сущностью христианства. Иначе признание прогрессивности христианства "по сравнению с языческим варварством"[12] теряет всякую силу.

* * *

Вне всякого сомнения процесс формирования нового сознания был долговременным. Оно проникало на Русь задолго до крещения княгини Ольги (955 или 957 г.), во времена которой в Киеве было несколько церквей и немалый церковный клир. Данные факты являются лишним доказательством того, что христианизация Руси явилась не административным актом, а спонтанным процессом, пережившим немалый переходный период, когда язычество и христианство "сосуществовали". Последнее послужило почвой искусственно выдуманной теории так называемого "двоеверия", что противоречит законам психологии. Никакого двоеверия, конечно, не могло быть, а имело место постепенное вытеснение одной религии другой, когда, как это бывало во всех подобных случаях, старое временно уживалось с новым.

Мы приходим к заключению, что исторически и мировоззренчески христианизация Руси была внутренней потребностью населения большой страны. Лучше всего это видно по тому, сколь разителен был подъем художественной культуры Киевской Руси, в течение первого же полустолетия сравнявшейся с культурой христианской Европы. Конечно, Киевская Русь была многим, очень многим обязана Византии, давшей Руси мастеров всех видов искусств. И не только мастеров, но и готовые произведения в виде икон и самых разнообразных предметов культа. Много дала и Болгария. Но ни Византия, ни Болгария ничего не могли бы сделать, окажись перед ними страна и

народ, ничего не знающие, кроме идолов. Русь в значительной мере уже жила новым художественным сознанием, без чего многочисленные киевские, черниговские, переяславские и другие ремесленники не усвоили бы новых способов изготовления кирпичной плинфы, мозаичного стекла, различного рода красителей, необходимых уже не для неизобразительного (орнаментального) декора, а для развития лицевых и фигурных изображений. Думается, что именно это "лицевое" (в конечном счете — личностное) искусство, а вовсе не овладение новой техникой, было главным завоеванием искусства Киевской Руси. Богатство и многообразие человеческой личности, причем разнообразие не чисто внешнее (хотя и это очень важно), а внутреннее — вот что принесло с собой новое художественное сознание, легшее в основу сознания этического и нравственного. Рождалась совершенно новая культура средневековья, которая не случайно получила название "культуры совести"[13]. Значения ее для всей новоевропейской и даже современной культуры нельзя переоценить.

Таковы вкратце некоторые "философемы" нового сознания Киевской Руси. Они стали началом того пути, по которому пойдет дальнейшая философская мысль России.

Было бы ошибкой думать, что успехи на этом пути были тем значительнее, чем скорее отступало языческое наследие. Ведь в этом наследии было немало и такого, что сообщало христианству жизненность и даже известную радостность. Иначе не могло бы произойти в XIV-XV вв. Возрождение. Хотелось бы заметить, что некритическое отношение к проблеме Возрождения может легко привести к тому, что было преодолено христианством и записано историей в его актив. Я имею в виду прежде всего преодоление той стихийной мифологии, которая давала широкий простор "героическому произволу", поскольку, как хорошо сказал один философ, "мифы не учат морали"[14]. В наше время именно в этой языческой стихии так называемые "новые правые" ищут идеалы индивидуально-развитой "сильной личности", способной противостоять "иудейско-христианскому эгалитаризму"[15]. Может быть впервые европейская культура испытала обратную сторону этого явления именно в эпоху Возрождения, и именно в так называемой "обратной стороне титанизма". Лучше всего об этом сказал А.Ф.Лосев: "...было бы совершенно односторонне всю эту эстетику Ренессанса сводить только на гуманистически-неоплатонические пути мысли. Тут была еще и другого рода эстетика, вполне противоположная гуманизму и неоплатонизму. И об этой эстетике нам необходимо будет сказать, потому что она тоже обладала всеми чертами эстетического развития. Она была аморальной и звериной в своем предметном содержании"[16].

Обратной стороне ренессансного титанизма А.Ф.Лосев посвятил чрезвычайно красочные страницы. Несомненно знал об этой стороне Ренессанса такой любитель и знаток мифологии, как

Томас Манн. Еще накануне Второй мировой войны он усматривал в "возвращении европейского духа к высшим мифическим реальностям" моду на "иррациональное", с которой "часто бывает связана готовность принести в жертву и по-мошеннически отвергнуть достижения, которые делают не только европейца европейцем, но и человека человеком"[17]. Недаром он искал такие средства, которые могли бы "вырвать миф из рук фашистских мракобесов" и переключить "его в сферу гуманности"[18]. Каким же путем?

Известно, что писатель видел два "главных элемента" европейской культуры — "античность и христианство". То же самое он находил у своего любимого Гете. И вот, ранее восхищавшийся "олимпийским" величием Гете, Томас Манн писал: "Сколько ницшеанского имморализма заключено в его природолюбивом аморализме. Тогда все еще могло быть прекрасным, радужным и классическим. Потом все стало странным, хмельным, полным крестной муки, преступным"[19]. И неудивительно! Ведь "природолюбивый аморализм" — это и есть тот языческий "моральный кодекс", который возродил во времена "третьего рейха" древнегерманскую мифологию и который ныне хотят возродить идеологи "нового язычества".

Реанимация языческого сознания предпринималась в истории не один раз, начиная с Юлиана Отступника. Хорошо известно, как плачевно заканчивались подобные попытки. Если в восточно-европейской, в частности, в русской общественно-философской и художественной мысли, не было увлечения идеями ницшеанского "сверхчеловека", то не обязаны ли мы этим могучим росткам той "культуры совести", которая сформировалась на Руси с принятием христианства?

---

1 Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 70 и сл.

2 Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963. С. 528.

3 Тахо-Годи А.А. Жизнь как сценическая игра в представлении древних греков // "Искусство слова". М., 1973. С. 310.

4 Столяров А.А. Феномен совести в античном и средневековом сознании // Историко-философский ежегодник-86. М., 1986. С. 24 и сл.

5 Полное собрание русских летописей. Т. I. М., 1962. Стлб. 82.

6 Захаров А. Могилы богов в Греции и на Востоке // Гермес, 1913, № 17-19. С. 443-447 и сл.

7 Аверинцев С.С. Христианство // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 448-449.

8 См. подробно: Фадеева Т.М. "Новые правые" во Франции: к критике концепции "консервативной революции" // Вопросы философии, 1985, № 2. С. 124-133.

9 Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 19. М., 1961. С. 314.

10 Лихачев Д.С. Национальное самосознание Древней Руси. М.-Л., 1945. С. 31.

11 Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. 1. Кн. 1. М., 1969. С. 158, 183.
12 "К изучению истории". М., 1946. С. 36.
13 Столяров А.А. Указ.соч. С. 33-34.
14 Лифшиц М.А. Критические заметки к современной теории мифа // Вопросы философии, 1973. № 8. С. 152.
15 Фадеева Т.М. Указ.соч. С. 124-133.
16 Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 121.
17 Манн Томас. Письма. М., 1975. С. 61-62.
18 Там же. С. 122, 128.
19 Там же. С. 48.

Л.А.Чёрная

О ХРИСТИАНСКОМ ОТКРЫТИИ ЧЕЛОВЕКА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XI-XIII ВЕКОВ

Как известно, языческая Русь — дописьменная, устная Русь. Понимание человека в языческом мировоззрении дохристианской Руси восстанавливается гипотетически[1]. Человек не выделялся из окружающей природы, как и своей родовой общины, сливался с природой, служившей и колыбелью и могилой, и началом и концом. Не существовало "я", было "мы" и "они", враждебные "мы". В категорию "они" попадали и силы природы (грозы, бури, ураганы, землетрясения и т.п.), и люди других земель и племен. В ранних памятниках и Русь определяется как племя, противостоящее окружающим племенам и народам, что подчеркнуто в договорах с греками: "Мы от роду Руськаго..."[2].

В дохристианские времена человек рассматривается и оценивается с точки зрения родовых связей и соотношений, как с живой, так и с неживой природой, как с людьми, так и с животным миром. Для лидера племени, как вождя стаи, важны такие качества, как физическая сила, выносливость, ловкость, храбрость, решительность и т.д. Известное сравнение Святослава Игоревича с "пардусом" в "Повести временных лет", возможно, не столько литературный образ, сколько прямое указание на природные особенности князя: "...и легько ходя, аки пардусъ, ни мяс варя, но потонку изрезав конину ли, зверину ли или говядину на углех испек ядаше, ни шатра имяше, но подъклад постлав и седло в головах..."[3].

Характеристики первых русских князей-язычников, данные летописцем, лишены нравственно-этических оценок. Их поступки, дурные или хорошие, не соотносятся с христианским идеалом, просто фиксируются. Так, рассказывая о мести Ольги древлянам, летописец не дает оценки убиению послов, поджогу Искоростеня и т.п. поступкам. Ольга поступает по родо-племенным обычаям, согласно которым за убийство родича полагалось мстить. Талионное право зафиксировано в Древнейшей "Русской Правде", где "мужи" мстят "за обиду"[4].

Человек языческий осознает себя частицей природы, Космоса. Он борется за право жить в составе своего рода со всем окружающим миром. Все элементы этого мира равны между собой в этом изначальном праве на существование, и человек

только равный среди равных. Он изобретает способы воздействия на мир, среди которых и многобожие. Число богов может расти, так как они тоже представляются равными среди равных элементов мира, их сила может увеличиваться и уменьшаться, они тоже участвуют в борьбе за выживание. Отсюда, как известно, и пренебрежительное отношение к деревянным идолам после их свержения Владимиром в Киеве.

Стихийный хаотичный неуправляемый мир русича-язычника наполнен многочисленными духами, вилами, русалками, дивами, полудницами и т.п. существами, которые "дышат в спину", заполняют материальное пространство своим дыханием, воспринимаемым как дыхание живой жизни. Этот жизненный поток не имеет в сознании людей границ, ни временных, ни пространственных. Он вращается вслед за солнцем по замкнутому кругу, а потому культура концентрируется на предстоящих циклах, на будущем; человека волнует то, что его ждет впереди с точки зрения возможности повлиять на будущее. Не прошлое, а будущее, общее родо-племенное будущее, было временным ориентиром дохристианской культуры. Как отмечал Ю.М.Лотман, "устная культура ориентирована на будущее. Поэтому огромную роль в ней играют предсказания, гадания и пророчества"[5].

Цикличность мировосприятия древних славян тесно связана с замкнутостью и статизмом культуры. Складывается цикл повторяющихся обрядов, вырабатываются заговоры и заклинания, единые для одухотворенной и неживой природы, формируется устойчивая и простая система жанров литературно-эпического склада ("плачи", "похвалы" и другие).

Человек в подобном типе культуры предстает обезличенным объектом, частью всего сущего. Он не осознает и не воспринимает себя как нечто особенное по отношению к другим объектам.

Христианство в том варианте и виде, в котором оно было принесено на Русь, совершило переворот в восприятии и понимании человеком самого себя, своей природы, сущности, своего места в мире и обществе. Прежде всего, конечно, человек был выделен из окружающей природы как высшее творение Бога, созданное по его "образу и подобию" и поставленное над всем остальным животным миром и природой. Но кроме этого, человек был отделен от себе подобных, оторван от рода, поскольку он предстал один на один перед Богом. Христианство диалогично — Бог спрашивает, человек отвечает и прежде всего отвечает сам за себя, за свои поступки, помыслы, прегрешения.

Божественный небесный масштаб видения жизни, принесенный христианством, "панорамное зрение", по определению Д.С.Лихачева[6], сказался на видении человеком себя самого. Появился взгляд "со стороны", вернее с недосягаемой небесной выси, а отсюда и соотнесенность с определенным нравственно-

этическим идеалом, заданным Христом. "По христианской доктрине норма всех норм, "путь, истина и жизнь" — это сам Христос (не его учение или его слово, как нечто отличное от его личности, но его личность как "Слово")"[7].

Этот взгляд с небесных высот был одновременно и взглядом из недр человека — внутренним оком. Идея просвещения христианством, неоднократно высказываемая в древнерусских памятниках, связана и этими "вторыми глазами", возникшими в человеке: "...бывшемъ намъ слепомъ света не видящемъ... свет разума еже познати его..."[8]. Этим словам митрополита Илариона как бы вторит Кирилл Туровский в "Слове о расслабленном", указывая, что "аще кто слеп есть разумомь, ли хром неверием, ли сух мнозех безаконий отчаянием, ли раслаблен еретичьскымь учениемь, всех вода крещения сдравы творить"[9]. Внутренние очи — это очи "разума и сердца"[10]. Орудие, открывающее глаза человеку на невидимый смысл происходящего — это почитание книжное: "Тако и праведнику почитание книжное, открыи бо рече очи мои, да разумею чюдеса от закона твоего..."[11]

Человек, давший второе истинное зрение всему русскому народу — Владимир Святославович — превозносится прежде всего как просветитель. Так, митрополит Иларион в "Слове о законе и благодати" вынес в заглавие своего труда слова похвалы "кагану нашему Владимеру, от него же крещени быхом..."[12]. Похвала Владимиру показательна в том смысле, что, используя дохристианские принципы восхваления князя, она вырабатывает новый христианский идеал человека. Иногда в ней слышатся ясные отголоски житий святых, иногда отзвук застольных языческих пиров...

Начинается похвала языческой оценкой "мужества и храбрости" Владимира, о которых прослышали "в странах многих", где до сих пор вспоминают и славят его "крепость и победы". После подобного зачина следует сугубо житийная завязка — рождение от благородных родителей[13]: "Сии славный от славныих рожься, благороденъ от благородных...". Далее, как бы опять возвращаясь в языческие времена, автор рассказывает о возмужании князя ("крепостию и силою совершаяся, мужьством же и съмыслом предъспеа")[14]. Это отход от житийного канона, согласно которому герой с детских лет отвергает мир и пылает любовью к потустороннему.

Владимир становится "единодержцем", покорив окрестные земли не без насилия ("овы миромъ, а непокоривыя мечемъ"), что, впрочем, совсем не смущает автора похвалы, поскольку насильственно присоединенные земли князь "пасет правдою, мужьствомь же и съмысломъ...". Переломный момент в развитии образа Владимира связан, естественно, с принятием христианства. До того как вера открыла ему глаза на мир — "въсиа разумъ въ сердци его, яко разумети суету идольскыи льсти...",— до этого момента Владимир олицетворял "ветхаго

человека". Ярко рисует Иларион картину, как вместе с ризами, сброшенными перед крещением, снял с себя князь, как кожу, все тленное, "отрясе прахъ невериа и вълезе въ святую купель..." "в Христа облечеся..."[15].

Крещение Владимира осмысливается Иларионом как превращение "ветхого" человека в нового. Иларион не скупится на эмоциональные возгласы, восхищаясь новыми качествами своего героя. Среди них прежде всего второе — внутреннее — зрение, позволяющее видеть "лесть идольскую" мира сего, зрение, просвещающее разум, делающее его "выше разума земленых мудрець, еже невидимаго възлюбити и о небеснихъ подвигнутися"[16]. Далее следуют такие черты, как любовь к Богу, милостивость — особая печать на человеке; правдолюбие и другие. Портрет нового человека мастерски воссоздан Иларионом: "...правдою бе облеченъ, крепостию препоясанъ, истиною обутъ, смыслом венчанъ, милостынею яко гривною и утварью златою красуюся"[17].

Перед новым человеком встают и новые задачи, как по самосовершенствованию, так и по деятельному преобразованию окружающего мира. Иларион намечает круг подобных задач: во-первых, просвещение, обращение в христианство неверных; во-вторых, "украшение" земли Русской, строительство храмов; наконец, что особенно подчеркивается, "человеколюбие". Владимир Святой, естественно, по мнению автора, все эти задачи выполнил, по трудам своим заслужил славу и честь, причем, честь не мирскую, преходящую, а христианскую: "Ты бе, о честнаа главо, нагым одеяние, ты бе алчьнимъ кърмитель, ты бе жаждущимъ утробе охлаждежние, ты бе въдовицамъ помощник, ты бе странныимъ покоище, ты бе бескровныимъ покровъ, ты бе обидимыимъ заступник, убогыимъ обогащение..."[18].

Конечно, идеал христианского князя — это "идеализация его общественного положения"[19], намеченный путь к спасению, который был несколько различным для людей разных социальных категорий: князя, дружинника, белого и черного духовенства. Святые, как и народ в целом, оказались вне феодальной иерархии, но если святым отводится огромное место в литературе, то народу как таковому в ней места нет. Программа постоянного совершенствования человека на том или ином пути делала его жизнь протяженной во времени, вырывала ее из кругового вращения языческого вневременья, задавая начальный и конечный моменты земного бытия. Хотя пути ("проторенные" и "узкие") были общими для всех, но каждый должен был пройти свой путь сам, должен был сделать выбор. Поставив перед человеком проблему выбора, наделив его свободой выбора — самовластием — между добром и злом, христианство тем самым уже открывало в человеке Человека. Известные слова Иоанна Златоуста из древнерусской "Пчелы" утверждали это "открытие": "Христос Бог дал нам самим любов, да быхом

изволением любилися... И дасть нам на воле: хотя спасемся, хотя погубимся, самовластны Богом сотворены есмы"[20].

Проблема самовластия, вольной воли человека — одна из узловых проблем древнерусской литературы, как и любой другой христианской литературы вообще. Как известно, самовластие было дано Адаму при введении его в рай, и этот дар оценивался как особая привилегия, почесть: "Сего же въведе в раи... самовластиемъ почетъ"[21]; "Словесныи съмыслъ и самовласть давъ, да въведеть въ раи"[22]. Адам и Ева воспользовались свободой воли себе во зло и благодаря самовластию были изгнаны из рая. Древнерусская литература сосредоточила внимание именно на этой, негативной стороне божественного дара самовластия. Оно стало основной причиной греховности: "Коренье греху свое нам самовольство есть"[23]. Этот тезис из "Пчелы" подробно развит в книге "Небеса" Иоанна Дамаскина: "...из невидимаго и видимаго естества сотвори Бог человека своими руками по своему образу и подобию, из земли убо тело созда, душу же словесную и умную своим вдохновением ему даде, еже божий образ нарицаем...", отсюда естество человека, т.е. сущность его природы, безгрешно — "не в естестве имеяше склонность ко греху, но в произволении паче"[24]. Ограничить самовластие паствы с тем, чтобы уберечь ее от греха — один из постулатов русской церкви, зафиксированный в "Кормчей": "...не подобаеть епископом, ни прозвитеромъ пустити на волю детей своихъ, ни дат имъ самовластья"[25].

Тема самовластья затрагивалась во многих произведениях XI-XIII вв.: "Изборнике 1073 г.", "Шестодневе", "Житии Нифонта" и многих других. И практически везде она раскрывается в смысле свободы личности: "Создавыи человека свободна, остави и самовластна"[26]. Иногда богоподобие человека определяется именно как самовластие: "...по образу Божию..., рекше самовластьнъ, уньшее ли или горьшее изволение самохотия избирая"[27]. Естественно, что авторы подобных произведений призывают читателей использовать дар самовластия для своего спасения, избрав добро и отринув зло: "Самовластьни бо есмы своему спасению"[28].

Хотя в творчестве митрополита Илариона, по верному наблюдению В.В.Милькова, "не нашло отражения восточно-христианское учение о самовластии"[29], но проблема выбора ставилась им в связи с выбором вер князем Владимиром, с отказом от закона и предпочтением благодати. В "Словах" Кирилла Туровского тема самовластия также мало затронута. Для него характерно образно-символическое толкование известных притч и сюжетов по образцу своих великих предшественников — Иоанна Златоуста, Григория Назианзина, Епифания Кипрского и других. Поэтически осмысливаемая и воспеваемая весна — "вера Христова" — побеждает "бурнии ветри — греховные помыслы": "земля же естьства нашего аки семя слово божие приемши и страхом его болящи присно, дух спасения ража-

еть"[30]. Как кажется, Кирилл Туровский был склонен сглаживать острые углы христианства, к каковым, безусловно, относилась проблема самовластия. В своей "Притче о человечестей души и о телеси..." он освобождает души от мучений за совершенные прегрешения до второго пришествия, как бы снимая актуальность выбора между добром и злом: "И того ради нест мучения душам до второго пришествия, но блюдомы суть, иже Бог весть. Егда же придеть обновити землю и воскресити вся умершая... Тогда бо души наши в телеса внидуть и приимуть воздаяние кождо по своим делом" [31].

Задача освоения христианского мировоззрения, вставшая перед русской литературой, заставила усиленно работать творческую мысль в поисках личных путей этого освоения. Русская культура XI — середины XIII вв. не безымянна. Каждое произведение, будь то в сфере литературы, искусства, философской мысли и т.п., имеет автора, указавшего свое имя не с целью прославления, а с целью ответственности за свое деяние перед Богом и людьми. От осознанной обязанности держать ответ за свой труд появляются и идущие из византийских рукописей приписки переписчиков книг, указывающие имя переписчика, даты начала и конца работы, а также просьбу к читателям исправить ошибки и не судить за них слишком строго. Хорошо известны имена писателей, зодчих, мастеров декоративно-прикладного искусства того времени: Нестор, Феодосий Печерский, митрополит Иларион, Владимир Мономах, Кирилл Туровский, Даниил Заточник, иконописец Алимпий, зодчий Петр Милонег, писец "Остромирова Евангелия" Григорий, игумен Даниил, "мастер Петр", сооружавший Георгиевский собор Юрьева монастыря в Новгороде, Стефан, Микула и Радко, участвовавшие в росписи Софийского собора в Новгороде, скульптор "хытрец" Авдий, создавший фигуры Спаса и Иоанна на порталах холмского храма Иоанна Златоуста, наконец, Братила и Коста, изготовившие новгородские кратеры, а также многие другие.

Тот же личностный подход обнаруживается и в ктиторских сюжетах, широко распространенных в XI-XII вв. как в монументальной живописи, так и в книжных миниатюрах, как в Киеве, так и в Новгороде — двух крупнейших художественных центрах Руси,— а также, вероятно, и в других городах. Назовем известные композиции, изображающие семью Ярослава Мудрого на мозаиках киевской Софии; а также малоизвестное предположение о фресковом портрете заказчиков храма в росписи Спаса на Нередице под Новгородом. "Изборник1073 г." имел на полях изображение княжеской семьи Святослава, а Трирская Псалтырь — фигуры князя Ярополка Ярославича, его жены Ирины и матери Гертруды рядом с миниатюрой, рисующей апостола Петра, и еще раз Ярополка и Ирины в сюжете "Христос во славе, венчающий Ярополка и Ирину".

Обращает на себя внимание и то, что домонгольская иконопись Руси часто помещает рядом с Богоматерью каких-либо

местных святых, тезоименитых князю или княгине, что обобщенный образ воина-дружинника сливается с Дмитрием Солунским и Георгием Победоносцем и занимает одно из главных мест наравне со Спасом, что так или иначе проникает на иконы простой смертный человек. Создается впечатление, что иконы прежде всего стремятся изобразить человека в его обращении к Богу, в его мученичестве, в его устремлении к духовному идеалу... Это подтверждается такими изображениями, как "Богоматерь Печерская" с фигурами основателей Киево-Печерского монастыря Антония и Феодосия, как "Богоматерь Одигитрия" с оборотным "Георгием" из Успенского собора Московского Кремля; "Богоматерь Знамение" с оборотной "мученицей Натальей" или еще одна "Богоматерь Знамение" с "мученицей Ульяной" на оборотной стороне иконы из Новгорода и др.

В целом, русская культура XI — середины XIII вв. может быть обозначена как культура "личностного типа". Она носила программный характер: перед русскими неофитами стояла задача освоения мировой религии. Диалогизм христианства, предполагающий личный контакт каждого человека непосредственно с Богом, придавал русской культуре относительность, а вернее, соотнесенность человека и Бога как Абсолюта. Отсюда все выстраиваемые культурой связи были направлены от человека как центра — центра мироздания, центра природы, центра общества. Такое восприятие и отношение к человеку названо Д.С.Лихачевым "антропоцентризмом" монументального историзма[32]. Основной программной задачей культуры стало избавление от человека "ветхого" и формирование человека "нового". По наблюдениям А.Н.Робинсона, эпоха принятия христианства близка эпохе Ренессанса по своему стремлению дать "...новое понимание и решение извечного конфликта между человеком и обществом... С появлением и первоначальным распространением новых миросозерцаний возникла мечта о новом человеке, наделявшемся, смотря по социально-историческим обстоятельствам, либо коллективистическим, либо индивидуалистическим самосознанием"[33]. Нам представляется, что доказательно продемонстрированное А.Н.Робинсоном сходство переходных периодов к христианству и Возрождению, наиболее ценно открытием Человека, в первом случае, и личности во втором случае. Христианство открыло в человеке субъекта, четко отделило его от остальных объектов и природы и общества, наделило его свободой воли — самовластием, поставило перед ним задачу самосовершенствования.

Личностный тип культуры XI — середины XIII в. выразился в таких явлениях, как историзм литературы. Как известно, древнерусская литература не знает вымышленного героя, типажа, что связано с глубоким историзмом мироощущения, почерпнутым из христианства. Историзм оказывает огромное влияние на формирование жанровой системы русской литературы XI-XIII вв., личностный по характеру, он заставляет русскую

мысль сконцентрировать внимание на житийной литературе как важнейшем жанре. Переводные и русские жития святых — не что иное, как исторические примеры "нового" человека, указывающего пути жизни и спасения. Летописи также заполняются идеальными образами, служащими образцами для личного подражания. Историзм мироощущения порождает такие "внежанровые" произведения как "Моление" Даниила Заточника, который создает свою форму для исторически-реальных лирических переживаний автора, как "Слово о полку Игореве", осмысливающее исторически сложившуюся раздробленность Руси через исторический же пример неудачного похода князя Игоря.

Существование "внежанровых" произведений доказывает наличие и такой черты личностной культуры как динамизм, подвижность всей структуры.

Третьей отличительной чертой культуры личностного типа можно назвать открытость: наличие связей и контактов, постоянное общение и обогащение с культурами других стран и народов. Для Древней Руси открытость была естественной как для новообращенной молодой культуры христианства. Русско-византийские и русско-болгарские культурные связи в области литературы и искусства; строители "от немец" во Владимиро-Суздальской земле при Андрее Боголюбском; широкие торговые контакты древнего Новгорода со странами Прибалтики — все это, а также многое другое свидетельствует об отсутствии замкнутости культурной системы.

Следующим признаком подобного типа культуры служит высокое авторское самосознание. Его наличие в русской культуре XI — середины XIII вв. не вызывает сомнений. Доказательством тому служит не только стремление авторов зафиксировать свое имя, прослеживаемое во всех сферах культуры, но и поиски новых, необычных форм, могущих адекватно выразить новое содержание, зачастую глубоко личностное переживание. Укажем на сочинения хорошо известные, такие, как "Слово о полку Игореве", "Моление" Даниила Заточника. Авторская свобода проявилась как в свободном выборе и интерпретации христианской символики (Кирилл Туровский и др.), так и в выработке своеобразного языка, своей образной и стилевой системы.

Наконец, если опираться на характеристики культуры, предложенные О.Шпенглером[34], то следует признать культуру личностного типа основанной на неравенстве и качестве.

Данная работа — очень сжатое, тезисное изложение вопроса: можно ли древнерусскую культуру XI — середины XIII вв. определить, как культуру "личностного типа"? Нам представляется, что открытие Человека, совершенное христианством, не может вызывать возражений, однако доказательство этого потребует очень большой работы, которую, безусловно, необходимо проделать в ближайшем будущем.

1 См.: Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914; Кагаров Е.Г. Религия древних славян. М., 1918; Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 1987.
2 Договор Руси с Византией 911 г. // Памятники русского права. X-XII вв. М., 1952. С. 6.
3 Повесть временных лет. Т. 1. М.—Л., 1950. С. 46.
4 Российское законодательство X-XX веков. Т.I. М., 1984. С. 47-63.
5 Лотман Ю.М. Несколько мыслей о типологии культур // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 5.
6 Лихачев Д.С. Человек в литературе древней Руси. 2 изд., М., 1970. С. 26.
7 Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 202.
8 Идейно-философское наследие Илариона Киевского. Ч.1. М., 1986. С. 24.
9 Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М.—Л., 1958. Т. XV. С. 332.
10 Изборник 1076 г. М., 1965. Л.3.
11 Там же. Л. 2 об.
12 Идейно-философское наследие Илариона Киевского. С.13.
13 См.: "Житие Феодосия Печерского" и др. // Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1872.
14 Идейно-философское наследие Илариона Киевского. Ч. 1. С. 27.
15 Там же. С. 27-28
16 Там же. С. 29.
17 Там же. С. 34.
18 Там же. С. 35.
19 Лихачев Д.С. Человек в литературе древней Руси. С. 59.
20 ГИМ. Синод. собр. № 253. Л. 339 об.
21 Григорий Назианзин. Цит. по: Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т.3, СПб., 1912. Стб. 246.
22 ГИМ. Соб. Успенского собора.№ 4. Л. 9.
23 ГИМ. Синод. собр. № 253. Л. 395.
24 ЦГАДА. Ф. 181. № 509. Л. 31-32.
25 Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. Труд В.Н.Бенешевича. Т. 1. СПб., 1906. С. 20.
26 Григорий Назианзин. Цит. по: Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. Стб. 246.
27 Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г. СПб., 1880. Л. 21.
28 Там же. Л. 100.
29 См.: Мильков В.В. Иларион и древнерусская мысль // Идейно-философское наследие Илариона Киевского. Ч. II. М., 1986. С. 21.
30 Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского.// ТОДРЛ, Т. XIII. М.—Л., 1957. С. 416.
31 Там же. Т. XI. М.—Л., 1955. С. 345.
32 См.: Лихачев Д.С. Человек в литературе древней Руси. С. 26.
33 Робинсон А.Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI-XIII в. М., 1980. С. 21.
34 См.: Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. М., 1923.

А.С.Елеонская

СКАЗАНИЕ О КРЕЩЕНИИ РУСИ В ЛИТЕРАТУРНЫХ ОБРАБОТКАХ XVII — начала XVIII века

Летописный рассказ о крещении Руси и его главный герой сразу же привлекли к себе внимание русских книжников. При этом, как отмечал М.И.Сухомлинов, литература всех видов — житийная, летописная, народная,— изображая "равноапостольный подвиг св. князя", останавливалась на Владимире и как на политическом деятеле, которого "вся страны бояхуся", и как на человеке, добродетели и слабости которого "были так понятны и близки древнерусскому человеку"[1].

Н.И.Серебрянский не сомневался, что еще в XI в. была составлена "Память и похвала" Владимиру мниха Иакова[2]. В XIII в., когда Владимир был канонизирован, появилось его проложное житие, известное в результате дальнейших обработок в нескольких редакциях, в том числе XVII в.[3]

Появились и распространенные княжеские биографии, число которых особенно возросло в XV-XVI вв., также в разных редакциях и многочисленных списках. Как отмечал В.Н.Перетц, "разнообразие обработок указывает на то, что люди названной эпохи живо интересовались князем Владимиром и соединяли с его житием какие-то современные им интересы"[4].

Сюжет о крещении Руси и князе Владимире продолжает активно функционировать и в XVII — начале XVIII в., преследуя при этом, как и раньше, публицистические цели, вместе с тем вовлекаясь в литературный процесс переходного периода с такими характерными для него тенденциями, как обмирщение литературы, ее демократизации, сближение с Западом, выработка нового художественного стиля. Необходимо отметить, что в это время значительно расширяется круг литературных жанров, интерпретирующих данный сюжет: послания, полемические трактаты, предисловия и послесловия, историографические сочинения, ораторские "слова", школьная драма.

Публицистические возможности сказания чутко уловили, например, русские, украинские и белорусские полемисты, обратившиеся к нему в начале XVII в., когда в России и в украинских и белорусских землях возникли остро конфликтные ситуации.

В период борьбы с самозванцем Лжедмитрием и польскими войсками в Русском государстве становится злободневным рас-

сказ о выборе Владимиром веры. Так, Авраамий Палицын вспоминает о крещении Руси, чтобы обличать современное ему католичество, а заодно — и лютеранство. По его мнению, с этим "змием всепагубным, возгнездившимся в костеле италийском", успешно боролись и князь Владимир, "крестивший русскую землю", и его потомки, в частности, Александр Невский. Тщетны были попытки папства склонить на сторону "римлян" и царя Ивана Васильевича.

Обвиняя в кощунстве русских сторонников самозванца ("бысть же тогда разорение святым божиим церквам от самех правоверных"), автор использует один из мотивов сказания о Владимире, разорявшем "капища идольские", однако подчеркивает, что тогда это было "на славу божию", теперь же разорение церквей — "на утеху бессы с люторы"[5].

О выборе Владимиром веры единственно благочестивой, пишет Иван Хворостинин в "Словесах дней и царей и святителей московских, еже есть в России": благодаря мудрому решению киевского князя ("второго Павла", "сына света") Русская земля "благочестием всех преодоле"[6].

По аналогии с характеристикой Владимира, "страдальца за православную всю землю Русскую", дана характеристика князя и царя (1606-1610) Василия Шуйского в "Сказании о царстве царя Феодора Иоанновича", "Ином сказании", "Повести о некоей брани". В Смутное время активно используется в публицистических целях и легенда о происхождении Владимира от римского императора Августа-Кесаря, на время которого падает пришествие Христа, который таким образом как бы издревле благословил Русскую землю.

В это же время в Речи Посполитой на украинских и белорусских землях после принятия Брестской унии в 1596 г. становится ожесточенным предметом полемики между католиками и греко-католиками (униатами) с одной стороны и православными с другой, сама концепция приобщения Руси к христианству. Согласно русской версии, христианизация Руси проходила пять этапов: 1) благословение гор киевских апостолом Андреем; 2) проповедь Кирилла и Мефодия; 3) приход греческого епископа Михаила и испытание веры огнем; 4) крещение княгини Ольги; 5) крещение Владимира и Руси в целом.

С ревизией этой схемы выступил греко-католический полемист Лев Кревза в книге "Оборона унии" (1617). В главе под названием "О том, как Русь крестилась" имеется прежде всего фигура умолчания: Кревза не упоминает ни апостола Андрея, ни княгини Ольги, ни даже самого Владимира. Он выделяет лишь сюжет о Кирилле и Мефодии, которых и считает истинными крестителями Руси, подчеркивая, однако, при этом, что "ученики славенские" для выполнения своей миссии были направлены к славянам не греческим патриархом, а римским папой[7].

Такой же характер имеет и книга выдающегося польского проповедника Петра Скарги "О единстве церкви божией", написанная несколько ранее, где утверждается, что русские приняли греческую веру по своей наивности, так как были "просты и грубы" и не сумели отличить истинную красоту от мнимой[8].

Традиционную для русских писателей схему рассказа о крещении защищает сторонник православия украинский писатель Захарий Копыстенский в книге "Палинодия" (1621-1622). Он называет "дивным и чудным делом" приход апостола Андрея и его предсказание о построении Киева, откуда бог "просветит святым крещением всю землю Русскую". Особое внимание уделено Владимиру, поставленному, "як бы на якой высокой горе" и видящему в нее все веры. Что касается отказа князя от католичества, то Захарий Копыстенский язвительно замечает: будь в костеле латинском праведная вера, Владимир принял бы ее: имелись тогда для "папежских легатов" и "оказия", и "пляц трибунам", и "сейм", но "не дал... бог того"[9].

Формируя общественное мнение читателей XVII в., рассказ о крещении Руси и сам испытал влияние новых литературных вкусов. Наглядным примером могут служить торжественные проповеди о Владимире, эстетически связанные с теоретическими положениями трактата украинского писателя Иоанникия Галятовского "Наука, албо способ зложения казаня" (1659), где дано обоснование стиля барокко применительно к красноречию.

Для проповедников этого направления характерна установка на усложненность произведения, структура которого, согласно определению белорусского и русского поэта и проповедника Симеона Полоцкого, подобна искусно сплетенной сети[10]. Символико-метафорический стиль, экспрессивность тона, включение в текст примеров из истории, географии, естественно-научных знаний, а также обращение в целях доходчивости к житейским ситуациям — характерные черты проповеди конца XVII — начала XVIII в., которые отразились и в "словах", посвященных князю Владимиру.

Остановимся на трех одноименных произведениях на данную тему, написанных Антонием Радивиловским, Симеоном Полоцким и Феофаном Прокоповичем. Первые два относятся к середине 70-х гг., слово Феофана Прокоповича создано в 1703 г. Написанные в русле одного направления, эти три произведения несут на себе вместе с тем черты индивидуального стиля.

Для украинского проповедника Антония Радивиловского характерно широкое привлечение "постороннего материала", совмещение христианской и античной мифологии. Так, чтобы прославить Владимира за принятие христианства, он использует эпизод из "Истории о жизни Александра Македонского" и рассказывает, что Александр увидел однажды в завоеванном им краю деревья, которые появились из земли вместе с солнцем, а

вечером вновь в нее уходили, оставляя "овощ роскошный". Александр приказывает "единому рицерови своему" подняться наверх и нарвать листьев. Однако рыцарь был сброшен с дерева злым духом и разбился до смерти, а неведомый голос пригрозил, что так будет со всяким.

Далее следуют вывод и аналогии: Александр был счастлив, найдя деревья, которые каждый день давали пищу его войску, и в то же время несчастлив из-за гибели воина. Владимир же, покорив царство греческое, обрел, как некое чудесное дерево, веру христианскую. Но если рыцарь утратил жизнь, то Владимир обрел ее. Аналогия, как видим, достаточно отдаленная, однако рассказ в силу своей занимательности был способен привлечь внимание слушателя, что являлось немаловажной задачей проповедника[11].

"Слово в день святаго равноапостолнаго князя Владимира" из книги Симеона Полоцкого "Вечеря душевная" основано на смене образов тьмы и света, которые должны символизировать победу христианства над язычеством. "Заря православия", говорится здесь, не раз занималась в "российских странах", но прежним "светилам" не удалось ни разогнать "мрачного неверия нощи", ни истребить "кумиров проклятых", подобных "вранам нощным". Сделал это только князь Владимир, который "возсия яко солнце на Российском оризонте".

Симеон Полоцкий не ограничивается задачами только церковного панегирика. Он переходит к панегирику в честь царя Алексея Михайловича. Пусть последнему дано при рождении другое имя, "но самым делом Владимир еси, ибо владееши миром от бога тебе врученным", пусть его не нарекли Василием при крещении, "но во святом твоем венчании сие имя самым делом стяжал еси, занеже Василий не что иное знаменует, точно царь; ты же царского венца на честную ти главу возложением царь сотворися, или Василиос" и т.д.[12]

"Слово в день святаго равноапостольнаго князя Владимира", написанное 22-летним Феофаном Прокоповичем, начинается с темы, предпосланной тексту, с той "назидательной нити", вокруг которой по правилам барочного красноречия плетется вся сеть. В данном случае это слова из Псалтыри "сынове Сиона (т.е. церкви — А.Е.) возрадуются о царе своем". Эта мысль последовательно развивается во всех частях произведения, очень стройного, с плавными переходами от одной части к другой.

"Слово" подчеркнуто ориентировано на аудиторию, которую проповедник стремится захватить и увлечь. Он включает присутствующих в непосредственный разговор, например, предлагает поразмыслить, какая из побед Владимира самая главная, и позже приводит их к выводу, что таковой является победа князя над самим собой.

Постоянны обращения к Владимиру: то от лица оратора, то от лица слушателей, то от лица персонажей проповеди. Напри-

мер, сомнения Владимира изображены в виде укоров ему беса гордости: "От кого вере учитися имаше Владимире? От христиан ли, иже имени твоего ужасаются, и множицею тобою побеждены? Победители дают закон побежденным, ты же хочеши прияти от побежденных?.. Посмеются тебе велможи твои"[13]. Примечательна здесь перекличка с школьной драмой того времени: "бес гордости" выступает в роли аллегорического персонажа, что характерно именно для этого жанра.

Владимир рисуется в "слове" преимущественно как святой, наделенный, по определению Феофана Прокоповича, "радостными добродетелями". В соответствии с этим, пиры Владимира трактуются как страннолриимство, а отказ от многоженства при выборе веры как победа над дьяволом: "Колико жен отвергли от себя Владимир святый, толико стрел диаволских сломил" (с. 343). Тем не менее личность святого дает основание обратится к современности, что и делает проповедник в форме риторического вопроса: "Кто уже изрещи может, како Россия, от святаго Владимира просвещенная, процвела в добродетели, какими чудесами прославилась?" (с. 347).

Сюжет о крещении Руси становится достоянием не только высоких жанров, а включается и в процесс демократизации литературы, о чем свидетельствует, в частности, появление нового жития князя Владимира, созданного в XVII в. украинским писателем, но известного и в России[14]. Житие отличается беллетристическим характером, занимательностью изложения. В нем выделены эпизоды, рисующие Владимира как человека. Это касается и темы выбора веры. В отличие от упомянутых произведений, внимание заострено здесь на житейских мотивах, известных из начальной летописи, но опускавшихся обычно полемистами и проповедниками. Например, знакомясь с "верой маховетовой" (мусульманством), "Владимир слухал охотне о женах, бо бел женолюбец великий, але... непитие вина ему не подобало".

Как юмористическая сценка построен рассказ о свержении Перуна. Сидевший в нем бес "почал жалосне великим голосом кричати — беда, беда мне, ижем впал в руки немилостивых людей, котории меня недавно як бога чтили".

Рассказ о древних языческих богах дополнен сведениями о современных автору обрядах и поэтому был интересен читателям XVII в. Например, и теперь, как отмечал автор, верят в Ладо, "бога веселия, утехи и вшелякаго доброго поваженья". "Того Лада,— поясняет он,— по некоторых странах и до сего дня на веселиях, руками плещучи, або об стол бьючи; Ладо, Ладо, спевают, и в вщеляких песнях часто его вспоминают". Это также Купала, в ночь которого "младенцы" и "панны" плетут себе венки, зажигают костер, "берутся за руки и около огня оного скачут, спеваючи песни, в которых часто споминают Купала. А потом през оный огнь прескакуют"[15].

Следует отметить, что одним из источников нового Жития Владимира была "Хроника" польского писателя XVI в. Мацея Стрыйковского, пользовавшаяся большим почетом у украинских историографов, в частности,— Иннокентия Гизеля, использовавшего ее в "Синопсисе". Однако своей занимательностью "Хроника" импонировала и простому читателю. Как отмечал И.Н.Голенищев-Кутузов, "для читателей Литвы и Москвы хроники Бельского и Стрыйковского мало чем отличались от повествования о Трое... в переработке Гвидо де Колумна или от "Романа об Александре". Они, в сущности, не ошибались. Подлинные события и вымысел столь тесно сплетались у этих польских историков, что было бы делом нелегким отличить басни от исторического повествования. Быть может, в том и заключалась особая прелесть упомянутых хроник, особенно Стрыйковского"[16].

"Хроника" Стрыйковского и сама доступна для украинских и русских читателей, поскольку она четыре раза переводилась на русский язык (1668, 1673, 1682, 1688)[17]. "Сказание о крещении Руси", основанное на русских летописях, к которым обращался Стрыйковский, перешло в Россию в польской версии, впитав в себя черты иного быта и церковного обихода. Например, деталями, не известными русским источникам, насыщен рассказ о крещении киевлян: "И священники и диаконы, одевшись в ризы, стали на лавках, приготовленных для этого на Днепре-реке, а люди группами входили в реку: одни — по пояс, другие — по шею. И священники, давая каждой группе особое имя — Тимофей, Василий, Петр, Симеон,— поливали их водой и читали положенные молитвы, крестили всех мужчин во имя отца и сына и святого духа"[18]. В рассказе, как видим, отразились черты католического обряда: священник не погружает в купель принимающих крещение, а обливает их сверху водой. Данный пример служит конкретным подтверждением интереса к западной культуре русского общества конца XVII в.

Сюжет о крещении Руси не прекращает своего литературного существования и в XVIII в., став достоянием новых жанров. Подтверждением этому могут служить "Владимир" Феофана Прокоповича и сатиры Антиоха Кантемира. Трагедокомедией Феофана Прокоповича "Владимир" (1705) история о принятии христианства была впервые вынесена на театральные подмостки и разыграна в лицах. Также впервые герои этого события заговорили стихами.

Источником "Владимира", был, по мнению Н.К.Гудзия, прежде всего "Синопсис" Иннокентия Гизеля[19]. Вместе с тем, как справедливо отмечает Л.А.Софронова, выявить какой-то один источник вряд ли возможно, поскольку Прокопович мог знать многие из них — и русские, и зарубежные, в том числе,— в устной передаче[20]. К тому же подробности и точность исторических деталей не имели значения для писателя, стремившегося изобразить "общие действия людей".

Обратившись к отечественной истории как к предмету сценического изображения и опередив этим на десятилетия других восточно-славянских драматургов, писавших преимущественно на библейские сюжеты, Прокопович в подходе к историческому материалу исходил из права писателя на "вымысел или воспроизведение". Различие между поэтом и историком он видел в том, что "историк рассказывает о действительном событии, как оно произошло; у поэта же... повествование вымышлено". Даже при описании "истинного события" поэт вправе передать его "не так, как оно происходило в действительности, но так, как оно могло или должно было произойти" (курс "О поэтическом искусстве")[21].

Вместе с тем вымысел, как считал Прокопович, отнюдь не произволен, он должен согласовываться с правилами, на основе которых существуют литературные жанры. В частности, для трагедокомедии, к которой, по авторскому определению, относится "Владимир", характерно смешение "остроумного и смешного с серьезным и грустным", а также — "ничтожных действующих лиц" с "выдающимися" (с.432). В своих теоретических взглядах Феофан Прокопович опирался на западную традицию. В качестве своего образца называет Аристотеля (как тот представлялся в европейской традиции) (с.402). Кроме того, курс "О поэтическом искусстве" находился в прямой зависимости от руководства иезуита Понтана "Institutiones Poetical", откуда, в частности, Феофан Прокопович воспринял учение о единстве действия, места и времени[22].

Эти литературные принципы определили в значительной степени интерпретацию сюжета о крещении Руси. Так, Прокопович следует во "Владимире" положению о недопустимости изображать на сцене "целую жизнь какого-нибудь человека", можно показать лишь "одно действие", совершившееся в течение "двух или по крайней мере трех дней" (с. 435). И действительно, в пьесе нет "целой жизни" Владимира. Опущены предшествующие эпизоды, связанные и с самим крещением: испытание вер, совещания со "старцами градскими", взятие Корсуни и т.д.[23]. Тем не менее автор делает оговорку о праве писателя включать в случае необходимости сведения о прошлом его героя в рассказы других действующих лиц (с.435).

Этот прием находит практическое применение в структуре трагедокомедии. Так, из монолога Тени князя Ярополка (кровного брата Владимира) зритель узнает о братоубийственной войне до завоевания власти Владимиром: "Егда бо праг преступих, отсюду и сюду / На мечы мя подъяша"(с.159). Рассказ одного из персонажей воссоздает торжественную церемонию, которая якобы предшествовала крещению Владимира:

Но кто есть исповести
Предивный позор может! Никогда толика
торжества аз не видех. Два полка велика

Идяху стройно, в едином славенноросийский,
в другом бяше избранный народ византийский...
На всех воех златий
Цвет в одеждах ткан бяше; броня же толикий
свет испущаху, яко зрящым и страх некий
И радость родяшеся...
Храм низу и горе
Весь иконы украшен; посреде стояше
сосуд сребрян великий, яко в нем можаше
Един погрузитися человек[24].

Если пользоваться терминологией Феофана Прокоповича, то перед нами здесь тот пример "вопроизведения" истории (с.402), когда картина вымышлена, но в то же время она не противоречит характеру эпохи. Например, писатель уместно включил в текст эпитеты, передающие блеск оружия и золотого воинского убранства, что было характерно для древнерусской поэтики.

Поскольку "священные таинства нашей веры... не подобает выставлять на сцене из-за возвышенного величия"(с.435), в трагедокомедии "Владимир" нет изображения и самого акта крещения киевлян. В то же время писатель включает в развитие действия вымышленные эпизоды, долженствующие подчеркнуть противоборство князя-просветителя и языческих сил. К их числу относится, например, полный юмора диалог между Владимиром и Жериволом о свергаемых кумирах, которые, по словам последнего, "ясти требуют".

В пьесе действуют и вымышленные персонажи: языческие жрецы (Жеривол, Курояд, Пеяр), воины (Храбрий, Мечислав), аллегорические персонажи (Бес хулы, Бес тела, Бес мира), потусторонние силы (Тень Ярополка) и т.д. Их явление на сцене — дань литературной моде, формировавшейся под эгидой барокко.

Значительный элемент вымысла содержат характеристики и исторических деятелей. Например, князю Владимиру приданы черты абсолютного монарха конца XVII — начала XVIII в., который владеет "един... всем народом" и равен основателю Византийской империи Константину, впервые утвердившему христианство как государственную религию. В заглавии трагедокомедии Владимир поименован "всех славенороссийских стран князем и повелителем". По представлениям Прокоповича, Владимир монарх просвещенный, мудрый воспитатель подданных, в уста которого вложено популярное в то время сравнение детской натуры с воском: "З воску имут дети // сердце, скоро их на вся преклониш совети" (с.188). Феофан Прокопович как бы следует здесь принципу: "Поэт не пишет, что именно он (исторический герой — А.Е.) совершил, но что могло или должно быть им совершено" ("О поэтическом искусстве", с. 406).

Вместе с тем Владимир изображен в какой-то мере и "человеком барокко". Это герой сомневающийся, размышляющий,

старающийся постичь существо нового учения и в то же время находящийся во власти прежних представлений. Так, он задается вопросом, не будет ли принятие греческой веры умалением его роли как победителя греков (взятие Херсонесса), не подумают ли, что он испугался предстоящей войны с последними и поэтому принял решение о принятии христианства и т.д.

Как видим, история о крещении Руси предстает в произведении Феофана не только в публицистическом обличье, как было раньше, но является и литературно-художественным опытом, что стало принципиально новым этапом в трактовке древнерусского сюжета.

Тем не менее писатель отнюдь не чуждался традиционных публицистических задач. Важнейшее событие исторического прошлого недвусмысленно соотносится им с реформами начала XVIII в. Используя древнерусский сюжет, писатель стремится убедить читателей в справедливости борьбы царя Петра I с его противниками: ведь "цель поэта... учить людей, какими они должны быть при том или ином положении в жизни" ("О поэтическом искусстве", с. 407).

Если Феофан Прокопович сопоставлял прошлое с настоящим, то Антиох Кантемир противопоставлял их. Опиравшийся на многочисленные источники (прежде всего античные, а также — европейские), он не чуждался и традиции отеческой, был знаком, в частности, с "летописцами" и "Синопсисом" Иннокентия Гизеля. Эпоха, "когда Русь греки крестить стали", упоминаемая в ряде сатир Кантемира и его комментариях к ним, дала поэту возможность оценить современников в свете деяний далеких предков и прийти к выводу о превосходстве вторых над первыми.

Например, образ Владимира в "Сатире VI" помогал обличать чванство придворных выскочек, каждый из которых ждет признания, что он "родом // Моложе Владимира одним только годом. // Хоть ты помнишь, как отец носил кафтан серой..."[25] Ссылка на "царство Ольги" влечет за собой выпад против "дворян злонравных" и дает возможность развить идею о достоинстве "новых людей":

Правда, в царство Ольгино предков их не знали,
Думным и наместником деды не бывали,
И дворянства старостью считаться с тобою
Им нельзя; да что с того? Они ведь собою
Начинают знатный род, как твой род начали
Твои предки, когда Русь греки крестить стали.
("Сатира II. На зависть и гордость дворян злонравных. Филарет и Евгений". С. 77).

Примечания во II-й и VI-й сатирам содержат дополнительные сведения о начале христианизации Руси. Своим источником Кантемир называет "Синопсис", однако, материал из этой

книги заимствует с большой долей приблизительности. Например, стих 366 из II-й сатиры ("...когда Русь греки крестить стали") комментируется следующим образом: "Российский народ в христианскую веру стал приходить в царство Ольгино, лета Христова 855"(с.88). Здесь допущена хронологическая ошибка, поскольку первым годом правления княгини Ольги был 945 г. К тому же христианизация народа (а Кантемир пишет именно о народе, а не об отдельных лицах) происходила при Владимире (внуке Ольги). В другом примечании к той же сатире начало правления Ольги ошибочно отнесено к 950-му году.

Можно предположить, что писатель, составлявший комментарии к сатирам за границей, приводил хронологические данные по памяти. Это подтверждается и несовпадением отмеченных им страниц со страницами "Синопсиса". Например, сведения о начале княжения Владимира находятся не на с. 54, как писал Кантемир, а на с. 38, притом во всех изданиях названного исторического труда.

Явная ошибка обнаруживается в примечании о княгине Ольге ("Сатира II"), характеристику которой приводит Кантемир якобы из "Синопсиса". Однако данной характеристики нет ни на с. 37, указанной комментатором, ни в названной книге вообще.

Эта характеристика Ольги, явно составленная самим Кантемиром, тем более интересна, поскольку свидетельствует о глубоком уважении писателя к правителям Киевской Руси, а также понимании им исторической роли события 988 г.: "Ольга, жена Игоря, сына Рюрикова, перваго российскаго самодержца, так христианской веры насадительница, как и распространительница сил и славы сего империя, от святаго Владимира ея внука в святыя вписана и почитается под именем Елены, которое приняла в крещении" (с. 78). Здесь сконцентрированы, с одной стороны, оценки, даваемые Ольге "летописцами", с другой же, звучат популярные в XVIII в. идеи о сильной Российской империи.

Исторические "вольности" Кантемира проистекают, на наш взгляд, также из того, что эпоха крещения Руси относится почти к тем легендарным временам, когда "Адам дворян не родил, но одно с двух чадо // Его сад копал, другой пас блеюще стадо" ("Сатира II", с.77). Преимущественно поэтический, а не исторический подход к событиям далекого прошлого отразился, в частности, на трактовке образа Перуна, к которому автор многократно обращался.

Подробное описание статуи главного языческого бога Руси и обстоятельств ее низвержения в Киеве и в Новгороде содержатся в "Синопсисе". Однако поэт не заостряет своего внимания на известных ему из этой книги исторических описаниях. Для него Перун — прежде всего поэтическая метафора, основанная на

функции бога-громовержца. Например, образ Перуна как символа грозной стихии включен в изображение природы:

Тот, черный облак жарким разделяя
Перуном, громко гремя, устрашает
Землю и воды...

("Песнь I. Противу безбожных", с. 196).

Или:

О прочем помысл отцу всемогущу
Оставь, который с облак устремляет
Перуны грозы и бурю.

("Песнь II. О надежде на бога". с. 197).

Образ Перуна включается и в характеристики некоторых персонажей, например, подчеркивает умение полководца принимать молниеносные решения:

Не спешит дело начать; начав производит
Смело и скоро — не столь бегло Перун отходит

("Сатира II", с. 73).

Упоминая Перуна ("не подлого... в Еликоне чину") в оде Елизавете Петровне, Кантемир отводит ему немаловажную роль в создании комплиментарной характеристики императрицы. Славянский бог прославляет ее имя, "с Севера исхождая // Светло и страшно земли до другого края"[27].

Перун в изображении Кантемира — это также скипетр или оружие. Например, прославляя императрицу Анну Ивановну, автор выражает уверенность, что внешние враги "снесть не сильны... из рук ее перун" ("Сатира VIII. На бесстыдную нахальчивость", с. 176). Примечательно написание имени Перуна здесь с маленькой буквы. Тот же принцип в картине боя из "Петриды":

...перун грозно смелый,
С одного исшед края, все мира пределы
Внезапно светом, звуком, страхом наполняет.

(с. 244).

Так давняя история о крещении Руси обогащала на протяжении веков своими образами и мотивами русскую литературу.

---

1 Сухомлинов М.И. О древнерусской летописи как памятнике литературном. СПб., 1856. С. 119.

2 Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития (Обзор редакций и тексты). М., 1915. С. 43.

3 Никольский Н. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X-XI вв.). СПб., 1906. С. 243.

4 Перетц В.Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI-XVIII вв. М.-Л., 1962. С. 32.

5 Сказание Авраамия Палицына. /Подготовка текста и комментарии О.А.Державиной и Е.В.Колосовой / Под ред. Л.В.Черепнина. М.—Л., 1955. С. 115, 120.

6 Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени // РИБ. Т.XIII. Изд. 2-е. СПб., 1909. Стлб. 525.

7 Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 1 // РИБ. СПб., 1878. Т.IV. Стлб. 162, 225-226.

8 Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 1 // РИБ. СПб., 1882. Т. VII. Стлб. 385-386.

9 Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 1 // РИБ. СПб., 1878. Т.IV. Стлб. 969-980.

10 Симеон Полоцкий. Обед душевный. М., 1681. Л. 321 об.

11 Антоний Радивиловский. Огородок Марии Богородицы. Киев, 1676. С. 245.

12 Симеон Полоцкий. Вечеря душевная. М., 1681. Л. 399-401 об.

13 Феофан Прокопович. Слова и речи поучителныя, похвалныя и поздравителныя. СПб., 1765. Ч.III. С. 340; Далее ссылки на стр. приводятся в скобках в тексте.

14 Соболевский А. Памятники древнерусской литературы, посвященные Владимиру Св. // Чтения в историческом обществе Нестора летописца. Кн. 2. Отд. 2. Киев, 1888. С. 12; Перетц В.Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI-XVIII вв. /Отв. ред. Д.С.Лихачев. М.-Л., 1962. С. 37.

15 Текст приводится по изданию В.Н.Перетца в Материалах и исследованиях (См. сноску 14). С. 83-87.

16 Голенищев-Кутузов И.Н. Гуманизм у восточных славян (Украина и Белоруссия). // V международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1963. С. 68.

17 История польской литературы. Т. 1. М., 1968. С. 29.

18 Рогов А.И. Русско-польские культурные связи в эпоху Возрождения (Стрыйковский и его Хроника). М., 1966. С. 63.

19 История русской литературы. М.-Л., 1941. Т. III. Ч. 1. С. 168.

20 Софронова Л.А. Трагедокомедия Феофана Прокоповича "Владимир" // Русская литература. 1988. № 3. С. 150.

21 Феофан Прокопович. Сочинения. / Под ред. И.П. Еремина. М.-Л., 1961. С. 402: далее ссылки на стр. трактата "О поэтическом искусстве" приводятся в скобках в тексте.

22 История русской литературы. М.-Л., 1941. Т. III. Ч. 1. С. 167.

23 Бочкарев В.А. Русская историческая драматургия XVII-XVIII вв. М., 1988. С. 42.

24 Прокопович Феофан. Сочинения / Под ред. И.П. Еремина. М.-Л., 1961. С. 200.

25 Кантемир Антиох. Собрание стихотворений // Библиотека поэта. Большая серия. Второе изд. Л., 1956. С. 148; далее ссылки на стр. приводятся в скобках в тексте.

26 Синопсис. Киев, 1680. С. 38.

27 Сочинения, письма и избранные переводы князя Антиоха Дмитриевича Кантемира. Т. 1. Сатиры, мелкие стихотворения и переводы в стихах. СПб., 1867. С. 5.

А.С.Курилов

ВВЕДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА НА РУСИ И СУДЬБЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ СЛОВЕСНОСТИ ТОГО ВРЕМЕНИ В ОЦЕНКЕ РУССКИХ ФИЛОЛОГОВ XVIII ВЕКА

Христианство и древнейшая русская словесность... Эта проблема встала перед нашей историко-филологической мыслью уже в XVIII в., на заре ее формирования, когда вместе с собственными "мнениями о начале поэзии и стихов вообще" и "разумением" о наших "самых первоначальных стихах" возникают первые концепции развития русской литературы. И хотя в распоряжении филологов тех лет еще не было памятников нашей древней "изящной словесности", "изящных письмен" эпохи крещения Руси, где прямое или косвенное воздействие христианства на отечественную литературу (поэзию) прослеживалось с достаточной определенностью, являясь необходимым условием для предметной, а не абстрактной, умозрительной постановки проблемы, однако и факт крещения — события огромного, поистине общенационального значения, и последовавшие затем глубокие преобразования духовной жизни русичей уже сами по себе говорили, что такая проблема существует, что преображение духовной сферы не могло не повлечь за собою изменение и словесности (литературы, поэзии) — важнейшей ее составляющей.

Хорошо зная, как вводилось на Руси христианство, филологи XVIII в. имели все основания полагать, что и древнейшая русская поэзия не избежала тогда общей участи, выпавшей на долю язычества и всего так или иначе с ним связанного. А потому проблема "христианство и древнейшая русская словесность" уже при самой ее постановке приобрела вопросительную форму: что принесло отечественной словесности введение христианства, как оно сказалось на судьбе нашей древнейшей, языческой по своей природе и мировоззрению поэзии, на характере последующего национального литературно-художественного развития? Отвечая на эти вопросы, наши филологи одновременно намечали и периодизацию самого раннего этапа истории древнерусской поэзии (словесности), обозначая не только исторические дали отечественной литературы, но определяя и точку отсчета ее исторического времени.

Первым, кто задался этими вопросами и предложил свои ответы на них, был В.К.Тредиаковский.

1

В своем "Мнении о начале поэзии и стихов вообще" (опубл. в 1752 г.) он, опираясь на историю возникновения поэзии у древних народов, приходит к выводу, что и на Руси, как и в других странах, также существовала дохристианская поэзия. Наглядное тому свидетельство, считает он, "мужицкие", народные песни, которые донесли до нас не только своеобразие поэтических образов, представлений и верований того времени, но и давали определенные основания судить о самой форме древнейших русских стихов: они "состояли стопами, были без рифм и имели тоническое количество слогов..."[1].

Здесь Тредиаковский первым из наших филологов применил, с одной стороны, метод *исторической типологии*, с другой — метод *реконструкции* явлений прошлого по известным настоящему фактам, приняв за основу принцип *вероятности*, чтобы получить ответ на вопрос: какими могли быть самые ранние русские стихи? Тем самым он делает эти методы и этот принцип достоянием отечественной историко-филологической мысли в качестве инструмента познания литературы и прежде всего древнейшей нашей словесности.

Разделяя общепринятую наукой того времени точку зрения, что именно пастухи были изобретателями и распространителями поэзии, опираясь на обозначенные выше методы и принцип вероятности, Тредиаковский имел все основания предположить, что и наша первоначальная поэзия возникала и бытовала точно так же, как и у других народов, подразделяясь по своему характеру на *собственно пастушескую* и *культовую*. Одну у нас создавали простые люди, которые пели "увеселения свои и любовь", вводя "по пристойности часто в те песни стада свои, леса, источники и все вещи, кои знакомее им были", другую — "наши поганские (т.е. языческие — *А.К.*) жрецы", сочинявшие песнопения в честь своих богов[2].

О содержании и поэтике пастушеской поэзии, считает он, можно судить по дошедшим до нас произведениям устного народного творчества, "мужицким песням", и для наглядности приводит "несколько отрывченков от наших подлых (т.е. народных — *А.К.*), но коренных стихов...

Отставала лебедь белая
Как от стада лебединова.

У колодезя, у студенова,
Доброй молодец сам коня поил,
Красна девица воду черпала.

Ярка не ярка, баран не баран,

Стара овечка не яриначка.
Далече, ох, далече во чистом поле
Не травка не муравка зашаталася.

Не шуми мати зелена дуброва,
Не мешай цвести лазореву цвету.

Ой, ты полюшко чисто,
Ничево мне ты поле не родило,
Ох, ты родило только рокитов куст[3].

Какова же была наша культовая, т.е. непосредственно языческая поэзия, именно поэзия, а не формы стиха, не стихосложение, которое ничуть, в чем он был убежден, не отличалось от стиха пастушеского,— этого Тредиаковский даже вообразить себе не мог. Не мог по той простой причине, как он сам отмечал, что "нет ни одного оставшегося у нас обрасчика языческой нашей поэзии..."[4].

В тот момент Тредиаковский еще не задавался вопросом: почему же образцы одной поэзии — народной, пастушеской, сохранились, пусть не в первозданном виде, но тем не менее сохранились, сумели дойти до нас сквозь толщу веков, а образцы другой — культовой, собственно языческой, нет? Однако такой вопрос напрашивался, напрашивался сам и вполне естественно. Допустив вероятность существования на Руси языческой поэзии, необходимо было объяснить, что же с ней стало, как сложилась ее судьба, почему же не осталось от нее ни одного "обрасчика"? С ответа именно на этот вопрос и начнет Тредиаковский свое "историческое описание... российского нашего стихосложения" в статье "О древнем, среднем и новом стихотворении российском" (1755)[5].

Поместив в своем "Мнении о начале поэзии и стихов вообще" несколько "отрывченков" из произведений народной поэзии, которые даже в таком усеченном виде доносили до читателя красоту и прелесть наших древнейших, "коренных" стихов, показывая их высочайшие художественные достоинства, Тредиаковский в новой своей работе дает понять, что наша языческая, культовая поэзия по своему уровню значительно превосходила поэзию народную, пастушескую, так как языческие жрецы "были главные и лучшие в нашем обществе слагатели стихов"(469). Выражение "лучшие слагатели стихов" подразумевало, что и "сложенные" ими стихи были самые лучшие.

Художественное превосходство языческой, культовой поэзии над простонародной, пастушеской было для Тредиаковского не просто очевидным, а, можно сказать, априорным. Оно в его глазах определялось, во-первых, бесспорностью того, что "во всех человеческих обществах (следовательно и у нас — *А.К.*), от самыя первоначальныя древности, богослужители были первенствующими стихотворцами и владели стихами всюду, как

законным и природным своим наследием"(469), и во-вторых,— непревзойденной высотой источника вдохновения — Божества, прославление которого являлось главной целью богослужителей-жрецов.

Считая, что именно в прославлении Божества с наибольшей полнотой только и мог раскрыться поэтический дар древнейших наших "слагателей стихов", Тредиаковский понимает, что при этом существенной роли не играло то обстоятельство, что само Божество было языческим: Бог всегда оставался Богом, независимо от характера представлений о нем. Даже если он был и не один, как в греческой мифологии или язычестве славян. Богослужители-жрецы прославляли в стихах Бога (Божество) или Богов как таковых, потому что они — Боги. Сознание этого и было определяющим в творчестве стихотворцев "во всех человеческих обществах, от самыя первоначальныя древности", обусловливая и обеспечивая высокий художественый уровень их песнопений в честь своих Божеств или Богов.

Однако то, что было естественно и похвально в одной системе религиозных воззрений, становилось чуждым и неприемлемым в другой, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Подобную метаморфозу духовного мира суждено было испытать тогда в первый, но, к сожалению, не в последний раз, и нашему отечеству. Смена религиозной ориентации русского общества самым роковым образом сказалась на судьбе нашей культовой, языческой, богослужебной по своему характеру и назначению поэзии. На это и укажет Тредиаковский в статье "О древнем, среднем и новом стихотворении российском", одновременно отвечая и на вопрос, почему "не осталось нигде для нас, по крайней мере неизвестно нам всем поныне ни о самом малом обрасчике, оставшемся от языческого нашего стихотворения: *истребило* его наставшее благополучно Христианство (выделено мною — *А.К.)*"(469-470).

Предложенный Тредиаковским ответ становится по сути первым действительно фундаментальным, без всяких натяжек, открытием, сделанным нашей филологической мыслью в процессе начавшегося познания истории отечественной поэзии (литературы), обозначив важнейшую, поистине переломную веху на заре ее жизни, оказавшуюся вместе с тем исходной для формирования всей последующей национальной художественной культуры. Открытие это было значительным еще и потому, что позволило обнаружить существование самой тесной связи между событиями гражданской истории, определяющими уклад общественной и духовной жизни государства, народа, и литературно-художественным развитием, направленностью творческой деятельности, выбором источников вдохновения, тематики и проблематики произведений искусства, наличие прямой зависимости *второго*, т.е. литературы и искусства, их состояния, характера и уровня, от *первого*, т.е. от общества.

Все это имело непреходящее значение для становления национальной историко-литературной мысли, методологии рождавшегося у нас историко-литературного познания. Можно даже сказать, что именно отмеченное выше открытие Тредиаковского положило начало формированию отечественной истории литературы как науки.

Научной, в полном смысле, находкой было и само слово "истребило", достаточно точно отражавшее целенаправленный характер действия приверженцев нового у нас вероучения по отношению ко всему, что было так или иначе связано с вероучением прежним. Именно точность этого слова сделала его привлекательным для Тредиаковского. Он еще дважды пользуется им, не отказываясь и от синонимов "искоренило", "уничтожило", объясняя, *почему и что именно* истребило "наставшее благополучно Христианство".

Почему оно истребило "языческое наше стихотворение" было совершенно ясно: "...обстоятельства проповедников и церковных дел того требовали"(471-472). Но Тредиаковскому было ясно также и то, что подобная участь постигла далеко не все отечественное стихотворение той поры. Порукой тому был исторический опыт утверждения христианства среди других народов, а также "простонародные наши песни", которые выступали "неподозрительными, ответствую,— заявлял он,— и живыми свидетелями" того, что "самые древние песни", не относящиеся к культовой, языческой поэзии, христианство не тронуло(470-472).

Воззрив "на начало нашего Христианства, видим мысленно,— писал Тредиаковский,— сущую нужду его токмо то истребить у нас, что непосредственно до богослужения ложного касалось: на народные, гражданские и дружеские употребления не с толиким сначала ревнованием оно взирало"(471). Принцип вот такого, выборочного подхода к существовавшим материальным и духовным ценностям и "историбление", "искоренение", "уничтожение" лишь той их части, какая не соответствовала, не отвечала христианским воззрениям на мир, на жизнь, человека, природу, ритуальной или обрядовой стороне богослужения и т.п., был характерен и при распространении этого вероучения в других странах. "Так точно,— заметил Тредиаковский,— сие было в самой первенствующей церкви, от язычников еллинов обратившейся; так равно надлежало быть ему и в нашем первоначальном Христианстве..."(471).

Дав представление о ситуации в целом, сложившейся в период смены у нас системы религиозных воззрений, Тредиаковский затем обращается непосредственно к предмету своего исследования — истории отечественного стихотворения, к выявлению того, что же истребило, а что оставило нетронутым в словесном искусстве той эпохи христианство. Этот переход от общего к частному свидетельствовал, что в лице Тредиаковского наша молодая филология свои первые шаги на поприще

историко-литературного познания делала, опираясь на самую передовую научную методологию. В результате Тредиаковский приходит к еще одному открытию — о двойственной роли христианства в судьбе отечественной поэзии того времени: *роковой* по отношению к языческому, богослужительскому стихотворению и *нейтральной* по отношению к остальной поэзии и прежде всего народной.

"Итак,— скажет он,— многодельное тогда первое наше Христианство, хотя искоренило все многобожные служения и песенные прославления мнимым богам и богиням, однако с пренебрежения, или за упражнениями, не коснулось к простонародным обыкновениям: оставило ему забаву общих увеселительных песен..."(472). Выходило, что христианство истребило целый пласт отечественной литературы, художественно самый значительный, самый ценный, самый высокий по содержанию — "песенные прославления" богов и богинь. И совершенно не тронуло песни народные, "увеселительные", забаву "простонародных обыкновений".

Это открытие позволило Тредиаковскому понять непреходящую историческую ценность "простонародных, мужицких и других содержаний песен", которые сумели сохранить и донести до нас "первородное и природное наше, с самыя отдаленныя древности, стихосложение, пребывающее и доднесь"(472), и обозначить два пути, две магистральные линии в историческом развитии нашей литературы (поэзии).

Одна — продолжала и развивала национальные поэтические традиции, заложенные еще в дохристианской Руси, никогда в дальнейшем не прерывалась и дошла до середины XVIII в., эпохи Тредиаковского. Ее основу составило поэтическое творчество самого народа, с "отрывченками" из произведений которого Тредиаковский ранее уже познакомил своих читателей. Другая — рождалась в борьбе с "песенными прославлениями" языческих богов и богинь, положив у нас начало поэзии качественно новой по своей форме и содержанию — христианской.

Утверждение новой поэзии сопровождалось как утратами, так и приобретениями. Среди самых значительных, чувствительных и, пожалуй, самых неоправданных и невосполнимых утрат был, по мнению Тредиаковского, отказ от традиции *стихотворных* песнопений в честь богов. "Начавшееся у нас Христианство, истребившее все идольские богослужения и уничтожившее вконец сплетенные песни стихами в похвалу идолам,— скажет он,— лишило нас без мала на шестьсот лет богочтительного стихотворения"(472). Лишило по той простой причине, что "духовные песни", которые оно принесло с собою на Русь, все "священные гимны, стихиры и двустишия" были переведены у нас *прозою*. С этого момента богочтительным языком становится у нас исключительно язык прозаический. И "пребывала таким образом наша церковь,— отметит Тредиаков-

ский,— с X века по XVI включительно без стихов, собственно так называемых по составу, имея впрочем стихи, только ж в прозе". Лишь в 1581 г. "явились стихи первократно при Библии Острожской на нашем языке"(474) и наметился возврат к "богочтительному стихотворению". Однако потребовалось еще сто лет, чтобы необходимость такого "стихотворения" была до конца осознана, возникли необходимые условия для ее воплощения в реальной художественной практике и появился первый стихотворный перевод Псалтыри — "Псалтырь рифмотворная" (1680) Симеона Полоцкого.

Запрет на "богочтительное стихотворение" не прошел бесследно, сыграв поистине роковую роль в судьбе нашей внецерковной, внебогослужебной литературы: из ее практики также была исключена стихотворная речь. Лишенная права создавать стихотворные произведения на протяжении более чем шестисот лет, в условиях поразительной по своей длительности несвободы в выборе поэтического языка, литература наша, искусственно ограниченная в своих творческих возможностях, в художественном отношении пострадала так и настолько, что этого даже невозможно себе представить. И сей печальный в ее истории факт также впервые отметил Тредиаковский. Потому, что перевод священных песен был "нам предан прозою", скажет он, "от сего сверьх (т.е. вопреки — *А.К.*) природной способности, вкоренилась между нами проза за единственный способ речи; а заключенное мерами и числами слово, то есть стихотворение оное важнейшее, совсем позабыто..."(473). Отсюда становится понятным старание Тредиаковского, не жалевшего на то ни сил, ни времени, восполнить этот недостаток отечественной литературы, реабилитировать в художественных правах стихотворную речь и не только создать у нас "науку стихотворную", привить вкус к стихотворному творчеству, "стиховной поэзии", предлагая вниманию соотечественников самые разнообразные образцы ее форм и размеров, но и возродить у нас традиции национального стихосложения, отвечавшего самой природе русского языка.

Тредиаковский несомненно догадывался и сознавал, насколько в более выгодном, неизмеримо выгодном по сравнению с другими видами словесного искусства, оказалась тогда собственно народная литература. Ее творцы были абсолютно свободны и независимы как в выборе доступных им художественных форм, так и в способах поэтической речи. Ничем не стесненные, они создавали самые разные стихотворные — песни, былины, частушки, прибаутки, поговорки и т.д.— и самые затейливые прозаические произведения — сказки (волшебные, бытовые, о животных и т.п.), легенды, притчи... Они вместе со своим народом жили достаточно полнокровной художественной жизнью, несмотря на то, что "простонародное стихосложение, за подлость стихотворцев и материй, от честных и саном знаменитых людей презираемо было всеконечно", да "и поныне, но уже

незнающие и суетно строптивые люди зазирают неосновательно..."(473).

Касаясь приобретений нашей литературы от "наставшего благополучного Христианства", Тредиаковский отметит, что оно "награждало нас духовными песньми по временам, благороднейшими языческих и по содержанию, и по сладости, и по душевной пользе..."(472). Это действительно заслуга и немалая. Но, к сожалению, что невольно вырывается у Тредиаковского, все приобретенное нашей литературой после принятия христианства, сделавшее ее — по сравнению с языческой, "идолохвалительной" поэзией,— благороднейшей по содержанию, сладости и душевной пользе, не покрывало, не компенсировало того, чего христианство лишило нас (и прежде всего "богочтительного стихотворения") на протяжении последующих шести (!) веков, не дав даже раскрыться, не говоря уже проявиться, нашей "природной способности" — стихотворчеству. По-сути оно заглушило эту способность на корню, оставив как отечественную богочтительную, так и внецерковную, внеслужебную литературу без "стиховной", прославленной у всех народов, поэзии...

Обратившись к нашим "самым первоначальным стихам", древнему российскому стихосложению, пытаясь понять роль христианства в судьбе отечественной поэзии, Тредиаковскому, как мы видели, удалось сделать немало открытий в истории нашей литературы и не только самой древней, придти к целому ряду неожиданных заключений и серьезных выводов или подвести к ним вплотную рождавшуюся национальную историко-литературную мысль. Признавая это, нельзя не сказать, что вклад в отечественную науку выдающегося нашего филолога XVIII в. все еще остается до конца нераскрытым, неизученным и по достоинству неоцененным.

Современная ему и последующая историко-литературная мысль, да и наша историко-литературная наука XX столетия, что не составляет особого труда заметить, воспользовались далеко не всеми отмеченными нами выше открытиями и выводами Тредиаковского. И во многом по причине их оригинальности и неожиданности. Однако сейчас, только приступив к их осознанию, начинаешь понимать, что в свете сделанных им открытий и выводов, пусть и осознаваемых с таким опозданием, история нашей литературы X-XVII вв. нуждается в новом прочтении, если не сказать — в прочтении заново. Но это уже вопрос, выходящий далеко за пределы данной работы...

2

Сосредоточившись в основном на вопросе "христианство и древнерусская "стиховная поэзия", Тредиаковский при этом фактически опустил один существенный аспект проблемы, связанный непосредственно с появлением у нас христианской

переводной литературы, "духовных песен" — священных гимнов, стихиров и проч. Для ответа на интересовавший его вопрос аспект этот не имел сколько-нибудь принципиального значения. Однако его нельзя было никак обойти, касаясь истории отечественной словесности в целом и прежде всего истории нашего литературного, поэтического языка.

Первым обратил на него внимание М.В.Ломоносов в своем "Предисловии" ко второму изданию первого тома "Собрания разных сочинений в стихах и прозе" — "О пользе книг церковных в российском языке"(1758).

"...Купно я греческим христианским законом,— скажет он,— когда церковные книги были переведены с греческого языка на славенский для славословия Божия", язык наш обогатился "множеством речений и выражений разума", какие были ему до того неведомы. "Отменная красота, изобилие, важность и сила эллинского слова" благотворно сказались на нашем языке. "Ясно сие видеть можно вникнувшим в книги церковные на славенском языке,— пишет Ломоносов,— коль много мы от переводу ветхого и нового завета, поучений отеческих, духовных песней Дамаскиновых и других творцов канонов видим в славенском языке греческого изобилия и оттуда умножаем довольство российского слова...". И хотя, заметил он, "многие места оных переводов недовольно вразумительны; однако польза наша весьма велика"[6].

Ломоносов сам же объяснит и причину появления у нас в первых переводах "недовольно вразумительных" мест. Это было связано с тем, скажет он, что "сначала переводившие с греческого языка книги на славенской не могли миновать и довольно остеречься, чтобы не принять в перевод свойств (т.е. слов и выражений — *А.К.*) греческих, славенскому языку странных...". Затем он коснется и судьбы этих, по сути калькированных, а потому поначалу и "странных" для россиян слов и выражений, которые "чрез долготу времени слуху славенскому перестали быть противны, но вошли в обычай". И закончит свой краткий экскурс в историю новой лексики, вошедшей в наш язык вместе с "греческим христианским законом" и переводом церковных книг, констатацией свершившегося ее обрусения. "Итак,— скажет Ломоносов,— что предкам нашим казалось невразумительно, то нам ныне стало приятно и полезно"(4).

Приобщение к греческому языку через перевод церковных книг, начавшееся у нас после введения христианства, необычайно, полагает Ломоносов, возвысило "славенороссийский язык", сделало его значительно богаче, более выразительным и гибким. "Справедливость сего,— отмечает он,— доказывается сравнением российского языка с другими, ему сродными". Во-первых, с польским, который много потерял оттого, что "поляки, преклонясь издавна в католицкую веру, отправляют службу по своему обряду на латинском языке, на котором их стихи и

молитвы сочинены во времена варварские по большей части от худых авторов, и потому ни из Греции, ни от Рима не могли снискать подобных преимуществ, каковы в нашем языке от греческого приобретены". И во-вторых, с немецким, который "был убог, прост и бессилен, пока в служении употреблялся язык латинский", но все решительно изменилось, "как немецкий народ стал священные книги читать и службу слушать на своем языке; тогда богатство его умножилось, и произошли искусные писатели"(4).

Ломоносов считает, что перевод церковных книг и их последующее обрусение принесли великую пользу отечественной словесности, в том числе и литературе. Именно от книг церковных, утверждает он, мы приобрели "богатство к сильному изображению идей важных и высоких..."(7).

Обратившись к истории "славенороссийского языка", выясняя роль христианства в его развитии, влияние переводов церковных книг на обогащение отечественной лексики, Ломоносов приходит к выводу, что церковнославянский язык — язык переведенных на "славенское наречие" церковных книг, стал важнейшей составной частью природного нашего языка. Это, как нетрудно заметить, и приводит его к созданию национального учения "о трех штилях".

Исходным в разработке учения становятся результаты ломоносовских наблюдений над современной ему разговорной и литературной практикой, характером использования соотечественниками имеющегося у нас словарного запаса. Оказалось, что "чрез употребление книг церковных" в российском языке сформировалось "три рода речений", "от рассудительного употребления и разбору" которых "рождаются три штиля: *высокий, посредственный и низкий*". Высоту высокого и в известной мере посредственного штиля определяли как раз те речения, "которые у древних славян и ныне у россиян общеупотребительны" и наиболее полно были представлены именно в церковных книгах(5). И далее Ломоносов не раз подчеркнет, что своей высотой язык наш во многом обязан лексике, вошедшей в него из текстов переведенной славенами христианской богослужебной литературы.

Таким образом, оттолкнувшись от языковой ситуации, сложившейся у нас после введения христианства, указав на благотворную роль приобщения древних славян посредством переводов на родной язык церковных книг к "эллинскому слову", на котором, "кроме древних Гомеров, Пиндаров, Демосфенов и других в эллинском языке героев, витийствовали великой христианской церкви учителя и творцы, возвышая древнее красноречие высокими богословскими догматами и парением усердного пения к Богу"(3), Ломоносов подходит к решению проблемы выразительности нашего литературного языка и будущего отечественного слова.

И то и другое, считает он, связано непосредственно с изменением отношения к церковным книгам как не только богослужебным, но и как хранилищу несметного богатства "славенороссийского языка". Почитанием коренного нам славенского, т.е. церковно-славянского языка, языка древнецерковных книг, заявляет Ломоносов, "великолепные сочинитель мысли сугубо возвысит". А посему, пишет он, "всем любителям отечественного слова беспристрастно объявляю и дружелюбно советую, уверясь собственным своим искусством, дабы с прилежанием читали все церковные книги...". Такое чтение и последующее "старательное и осторожное" употребление "сродного нам коренного языка купно с российским" способно отвратить "дикие и странные слова нелепости, входящие к нам из чужих языков... и российский язык в полной силе, красоте и богатстве переменам и упадку не подвержен утвердится, коль долго церковь российская славословием Божиим на славенском языке украшаться будет"(7-8).

Выходя несколько за хронологические рамки исследования, отмечу еще одно преимущество, "выгоду", по словам Ломоносова, какой "лишены многие языки", но какую принес и продолжал приносить церковнославянский язык. Он являлся цементирующей частью российского языка, благодаря чему наш народ, говорит Ломоносов, "по великому пространству обитающий, невзирая на дальное расстояние говорит повсюду вразумительным друг другу языком в городах и в селах"(7). И остается языком национального единения и взаимопонимания народов на территории всей России, в отличие, например, от Германии, где "баварский крестьянин мало разумеет мекленбургского или бранденбургский швабского, хотя все того ж немецкого народа"(7). И это непонимание друг друга немцев обусловлено тем, что одни из них читают богослужебные книги и отправляют службу на немецком языке, а другие — на латинском, вследствие чего их языки лишены единой языковой основы, цементирующей их силы.

Но церковнославянский язык является и языком общеславянского единения и взаимопонимания. Взять, к примеру, пишет Ломоносов, живущие за Дунаем народы славянского поколения, которые "греческого исповедания держатся". Они, "хотя разделены от нас иноплеменными языками, однако для употребления славенских книг церковных говорят языком, россиянам довольно вразумительным, который весьма много с нашим наречием сходнее, нежели польский, невзирая на безразрывную нашу с Польшею пограничность"(7). Тому причиной — латинский язык польской церкви и богослужебных книг, что оказало существенное влияние на характер и лексику собственно польского языка, заметно отдалив его от природного "славенского корня".

Ломоносов дал очень высокую оценку роли, какую, как он считал, суждено было сыграть переводам церковных книг в

судьбе языка древних славян, приобщившихся таким образом к красоте, изобилию, важности и силе греческого слова. Однако ломоносовское понимание языковой ситуации, сложившейся на Руси накануне принятия христианства, освещение им состояния, уровня и возможностей тогдашнего нашего языка носят противоречивый характер.

Желая подчеркнуть значение церковных книг, великую от того пользу для "славенского языка", природного нашего слова, он не заметил, как принизил отечественный язык того времени, начав свое "Предисловие" утверждением, что мы не имели письменности вплоть до принятия христианства, что до крещения Руси "славенский народ не знал употребления письменно изображать свои мысли, которые тогда были тесно ограничены для неведения многих вещей и действий, ученым народам известных"(3), что только вместе с христианством пришел к нам язык письменный, возникла "славенская", самая первоначальная наша письменность. А затем, спустя буквально десять строк, Ломоносов укажет на посредническую миссию "славенского языка" между словом греческим и собственно российским, тем самым косвенно признавая достаточно высокий уровень развития нашего древнего языка: выполнить такую миссию, донести до россиян "отменную красоту, изобилие, важность и силу эллинского слова" мог только язык, не уступавший греческому в своих выразительных и изобразительных возможностях.

С одной стороны,— утверждение, что Русь до обретения ею "греческого христианского закона" была бесписьменной, с другой — убежденность, что "купно" с таковым обретением, т.е. вместе с ним, церковные книги переводятся "с греческого языка на славенский". Но последнее могло иметь место только при наличии развитой письменности. Не просто умения писать, а определенного опыта, навыка, национальных традиций "письменно изображать свои мысли". Отказывая нашим предкам в знании такого "употребления" языка и тут же признавая, что церковные книги на славенский язык переводились, хотя и "многие места оных переводов" были "недовольно вразумительны", Ломоносов явно противоречил сам себе.

В то же время нельзя не отметить, что именно Ломоносов первым обратил внимание на параллельное существование у нас *двух* письменных языков. Это он сделал в своем мнении-отзыве на рукопись "Опыта российской древности, собранной из греческих авторов" А.Шлецера (1764. Перевод князя Ив.Шихматова). Шлецер, писал Ломоносов, "поистине не знает сколько речи, в российских летописях находящиеся, разнятся от древнего моравского языка, на котором переведено прежде Священное Писание. Ибо тогда российский диалект был другой, как видно из древних речений в Несторе, каковы находятся в договорах первых русских князей с царями греческими. Тому же подобны законы Ярославовы, Правда Русская называемые; также прочия исторические книги, в которых употребительные речи в Библии

и в других церковных книгах, коих премного, по большей части не находятся..."[7].

Таким образом, корректируя свою собственную точку зрения, высказанную ранее в "Предисловии", Ломоносов прямо указывает, что наши далекие предки умели "письменно изображать свои мысли" на своем "российском диалекте" уже во времена военных подходов Киевской Руси на Византию и подвластные ей земли. Наглядное тому подтверждение — "договоры первых русских князей с царями греческими", которые были заключены задолго до обретения нами христианства. С другой стороны, Ломоносов недвусмысленно дает понять, что и после введения у нас христианства "российский диалект" сохраняется в своем природном виде. "Употребительные" тогда россиянами "речи" заметно отличались от языка Библии и превеликого множества церковных книг. Это было хорошо видно из древних речений в Несторе, "Русской Правды" и "прочих исторических книг".

Выходило, что введение на Руси христианства, переводы церковных книг, прекрасное "эллинское слово" оказали влияние не на собственно "российский диалект", не на всю "речь" наших предков, не на их язык в целом, а лишь на ту часть их языкотворчества и словесности, какая была связана исключительно с церковной, богослужебной деятельностью. Россияне продолжали говорить и писать на своем природном "российском диалекте", а церковь отправляла службу и осуществляла перевод Библии и "других церковных книг" на своем, особом языке, близком к древнеморавскому.

Так действительно ли обретение Русью "греческого христианского закона" и приобщение к красотам, изобилию, важности и силе "эллинского слова" посредством перевода церковных книг, оказало определяющее влияние на развитие отечественного языка, языка древних славян, наших предков, о чем с таким пиететом, восторженностью и признательностью писал Ломоносов в своем Предисловии "О пользе книг церковных в российском языке"? И если оказало, то как, каким образом? И почему в языке "российских летописей", языке Нестора, "Русской Правды", "прочих исторических книг" таковое влияние, по мнению-отзыву Ломоносова 1764 г., никак не обнаруживается? Наоборот, явно просматривается отличие российского языка того времени от языка, на каком были переведены Библия и другие церковные книги. "Российский диалект" существовал, сохранял свою независимость и развивался по своим собственным законам, неподверженный какому-либо заметному воздействию на него ни "древнего моравского языка", ни языка греческого, т.е. языка церковных книг.

Отзывом на "Опыт" Шлецера Ломоносов перечеркивал свою собственную концепцию возникновения и исторического развития отечественного языка как церковно-славено-российского, изложенную им в "Предисловии". Но что любопытно. Когда

Ломоносов писал это “Предисловие”, ему было известно и то, что наши предки задолго до введения на Руси христианства умели “письменно выражать свои мысли”, и то, что после введения христианства самобытный “российский диалект”, значительно отличавшийся от языка переводных церковных книг, продолжал существовать и успешно развивался параллельно и независимо от языка “церковнославенского”.

Уже в 1751 г., по собственному заявлению Ломоносова, он “читал... *Нестора*, законы *Ярославли*, большой Летописец, *Татищева* первый том...”[8], а к 1758 г.— времени написания “Предисловия” — им был полностью подготовлен первый том “Древней российской истории от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого или до 1054 года”, где прямо указывалось, что в сентябре 912 г. (т.е. за 77 лет до крещения Руси) Олег и греческие цари обменялись “взаимными *письменными* договорами” (выделено мною — *А.К.*), а далее приводился и текст договора Игоря 945 г.[9]. И хотя Ломоносов прекрасно сознает, что “российское слово... и собственным своим достоянием велико”(4), тем не менее, рассуждая “о пользе книг церковных в российском языке”, он, вопреки известным ему фактам, проводит мысль, что до введения христианства и перевода церковных книг “славенский народ не знал употребления письменно выражать свои мысли...”, и утверждает, что только “через употребление” таковых книг сформировался у нас “высокий штиль”, которым “преимуществует российский язык перед многими нынешними европейскими”, что именно от этих книг “мы приобрели... богатство к сильному изображению идей важных и высоких...”(3,5,7).

Естественно возникает вопрос: почему Ломоносов так поступает — простой ли это недосмотр, вызванный поспешностью, с какой создавалось им “Предисловие” вдогонку, как говорится, поступившему в типографию первому тому второго издания его “Собрания разных сочинений в стихах и прозе”, или это сознательный, продуманный шаг, преследовавший вполне определенные как филологические, так и не филологические цели? Оставляя этот вопрос пока без ответа, замечу только, что феномен существования у нас, у россиян, *двух*, начиная со времени крещения Руси, *письменных* языков (отмеченный уже Ломоносовым, но никак им тогда не объясненный, хотя именно он в своем Предисловии “О пользе книг церковных...” предпринимает попытку объединения этих двух языков в один единый язык) не получил должного объяснения вплоть до настоящего времени.

3

И Тредиаковский, и Ломоносов прекрасно понимали, что все познается в сравнении. Особенно, когда речь идет об оценке

исторических событий и фактов, явлений национальной культуры, литературы и искусства прошлого. Тем более, если нужно определить значение события, положившего начало кардинальному перевороту в духовном сознании и мировоззрении предков, каковым оказалось введение на Руси христианства. Лишь сопоставив то, что *было* у нас до крещения, с тем, что *стало*, что появилось *нового* в нашем быте, культуре, языке, литературе и т.д. после принятия христианства, можно было оценить историческую роль этого события как в жизни страны и народа в целом, так и в развитии отдельных сфер и областей творческой деятельности россиян-русичей. В том числе их языка и литературы.

Однако оценить эту роль объективно, во всей ее полноте можно было лишь проведя *сравнительно-исторический анализ* состояния нашей литературы и языка до и после "наставшего благополучно Христианства", что, в свою очередь, потребовало создания соответствующего инструмента познания явлений и фактов прошлого — понятий, принципов, методов, методологии.

Не имея в своем распоряжении "самого малого обрасчика" языческой поэзии, т.е. сколько-нибудь достоверного свидетельства ее существования, Тредиаковский свои представления о языческом богочтительном и простонародном стихотворении вынужден был строить исключительно по принципу вероятности. При этом он прекрасно сознает всю относительность и умозрительность создаваемой, реконструируемой им картины, о чем сам же, будучи на редкость добросовестным исследователем, заранее предупреждал своих читателей: "...так что к показанию и определению первобытного нашего сложения стихов послужит мне, за неимением надлежащих и достопамятных, оставшихся от древности нашея, обрасцов, одна только *Вероятность...*" (496. Выделено мною — *А.К.*).

Основываясь на этом принципе, используя принцип исторической типологии и метод реконструкции явлений далекого прошлого, Тредиаковский дает первое понятие о нашей языческой, дохристианской поэзии, характере ее содержания и стихосложения, подразделяя ее на *богослужебную* — "песенные прославления мнимым (т.е. языческим.— *А.К.*) богам и богиням", "сплетенные песни стихами в похвалу идолам", и *простонародную* — песни пастушеские, увеселительные, молодецкие и т.п.

В то же время Ломоносов, имея в своем распоряжении достоверные сведения о существовании у "древних словен" собственной письменности, идет иным, чем Тредиаковский, путем. Он допускает — сознательно или бессознательно, скорее все-таки сознательно,— первую в истории отечественной филологии *фигуру умолчания*, являющуюся важнейшей составляющей *идеологического* принципа решения научных проблем, представляя народ дохристианской Руси бесписьменным, с ограниченным запасом слов и языком, неприспособленным для

обозначения (“ведения”) “многих вещей и действий, ученым народам известных...”(3).

Эти представления, при всей несхожести принципов, на которых они были основаны, и степени их достоверности даже относительно известных на то время фактов, были крайне необходимы как исходный материал, сопоставление с которым только и давало возможность показать утраченное и приобретенное Русью в ходе “наставшего благополучно Христианства”. Без таких представлений любой разговор о том, что же “истребило”, что не тронуло, а чем “наградило” нас христианство, какая и в чем заключалась “великая” от него польза для нашей литературы и языка, был просто немыслим. И этих представлений оказалось достаточно, чтобы такой разговор состоялся, чтобы необходимый для него сравнительно-исторический анализ был осуществлен, в процессе которого Тредиаковский и Ломоносов сумели выработать самое первое у нас понятие о роли нового вероучения в судьбе отечественной поэзии (литературы) и языка, отметить как позитивные, так и негативные последствия его введения для нашей словесности того времени.

Обращение ведущих филологов XVIII в. к эпохе крещения Руси, к самому раннему этапу в истории отечественного языка и литературы привело к рождению у нас *сравнительно-исторического литературоведения и языкознания.* Осваивая принцип вероятности, методы исторической типологии, сравнительного изучения явлений прошлого и их реконструкции, приобретая опыт научного и, к сожалению, ненаучного, идеологического подхода к исследованию нашей древнейшей словесности, Тредиаковский и Ломоносов стояли у истоков целого ряда национальных историко-филологических наук (истории русской литературы, истории русского языка, истории русской письменности и т.д.), закладывая основы и традиции нашей историко-филологической мысли, открывая первые страницы в познании многовекового пути, пройденного в своем развитии русской литературой и языком.

Они обозначили предмет исследования — отечественная литература, язык и письменность *до и после* принятия христианства. Выработали первые понятия и представления о древнейшей нашей словесности. Наметили контуры ее периодизации, указав на важнейшую хронологическую границу — крещение Руси — между двумя периодами первоначальной ее истории. Обратили внимание на роль внехудожественного, идеологического фактора — события гражданской истории — в развитии литературы и языка русичей, каковым явилась у нас смена религии, вероучения.

Так был определен основной круг проблем и вопросов, вставших перед нашими национальными историко-филологическими науками уже при их рождении, а также обозначены принципы и методы их решения. И в дальнейшем наша историко-филологическая мысль XVIII — начала XIX столетия в

своем познании отечественной словесности шла по пути, проторенному Тредиаковским и Ломоносовым, используя сравнительно-исторический и историко-типологический методы, а также метод реконструкции явлений прошлого по известным настоящему фактам, опираясь при этом как на принцип вероятности, так и на принцип *достоверности*, также введенным в нашу науку Тредиаковским. А определение характера и содержания дохристианской нашей поэзии и возможностей древнего "словенского" языка остается одной из важнейших научных задач, не потеряв своего значения вплоть до настоящего времени.

---

[1] Тредиаковский В.К. Сочинения и переводы как стихами так и прозою: В 2-х т. СПб., 1752. Т. I. С. 170.

[2] Там же. С. 165, 170.

[3] Там же. С. 170-171.

[4] Там же. С. 170.

[5] Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению служащие, 1755, Июнь. С. 469. Далее ссылки на это издание в тексте с указанием страницы.

[6] Ломоносов М.В. Собр. разных соч. в стихах и прозе: В 2-х кн. Изд. 2-е, с прибавлениями. М., 1757. Кн. 1. С. 3-4 (Первой пагинации). Далее ссылки на это издание в тексте с указанием страницы первой пагинации.

[7] Билярский П.С. Материалы для биографии Ломоносова. СПб., 1865. С. 704.

[8] Там же. С. 163.

[9] Там же. С. 302; Ломоносов М.В. Древняя Российская история от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого или до 1054 года. СПб., 1766. С. 66, 69-72 (См. также: Ломоносов М.В. Полн.собр.соч.: В 10-ти тт. М.-Л., 1952. Т. 6. С. 224, 227-230).

ПОЭТИКА И РИТОРИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

А.С.Демин

"ХОЖДЕНИЕ" ИГУМЕНА ДАНИИЛА В ИЕРУСАЛИМ
(опыт комментария на тему "Россия и Запад")

Даниил, игумен монастыря, вероятно, в Черниговской земле, совершил свое паломничество в начале XII в., не ранее 1104 г. и не позднее 1115 г. "Западной" темы Даниил касался лишь мимоходом, её затрагивают три главных отрывка из его сочинения.

Отрывки из "Хождения" Даниила цитируются по изданию: Памятники литературы Древней Руси: XII век / Текст "Хождения" подгот. Г.М.Прохоров. М., 1980.

За основу перевода отрывков взят перевод Г.М.Прохорова, но с учетом принципов литературности перевода древнерусского текста, изложенных нами при переводе отрывков из "Повести временных лет" (см.: Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 6. Ч.I. С. 53-54). Комментарий преследует широкие цели: на основе "западной" темы в памятнике подводит к характеристике личности писателя.

О Балдуине

"Поиде бо князь Иерусалимьский Балдвинъ на войну к Дамаску путем-тем к Тивирьядьскому морю... То азъ уведах, оже хощеть князь путем-темъ к Тивириаде, идохъ ко князю-тому, и поклонихся ему, и рекох: "И азъ бых хотел поити с тобою к Тивириадьскому морю, да бых походил святаа та места вся около Тивириадьскаго моря. Да Бога деля поими мя, княже!" Тогда княз-етъ с радостию повеле ми поити с собою и приряди мя къ отрокомъ своим" (84).

"...идох къ князю-тому Балъдвину и поклонихся ему до земли. Он же, видев мя, худаго, и призва мя к себе с любовию, и рече ми: "Что хощещи, игумене русьский?" Познал мя бяше добре и люби мя велми, яко же есть мужь благодетенъ, и смерен велми, и не гордить ни мала. Аз же рекох ему: "Княже мой, господине мой! Молю ти ся Бога деля и князей деля русских: повели ми, да бых и азъ поставил свое кандило на гробе святемь от всея Русьскыя земля". Тогда же онъ со тщанием и с любовию повеле ми поставити кандило на гробе Господни" (106).

"И тъ самъ князь Балъдвинъ стоитъ съ страхом и смиренiемъ великим, источници проливаются чюдно от очию его... поиде Балъдвинъ князь ко гробу Господню и з дружиною своею из дому своего, и вси бо сии пеши... И приидохом ко князю-тому и поклонихомся ему вси. Тогда и онъ поклонися игумену и всей братии... а иным игуменом и черньцем всем повеле пред собою поити... И князь по нас прииде и ста на месте своем... ту бо есть место княже, создано высоко... И пришед епископъ съ 4-рми дияконы, отверзе двери гробныя, и взяша свещу у князя-того у Балдвина, и тако вниде въ гробъ, и вожже свещу княжю первее от света того святаго, изнесше же из гроба свещу-ту, и даша самому князю-тому в руце его. И ста княз-ет на месте своемъ, свещю держа с радостию великою" (108, 110).

Перевод

Иерусалимский князь Балдуин пошел походом на Дамаск по дороге к Тивериадскому морю... Когда я узнал, что князь задумал путь к Тивериаде, то я пришел ко князю, поклонился ему и попросил: "Можно, и я пойду с тобою к Тивериадскому морю, чтобы обойти около Тивериадского моря все святые места? Ради Бога, князь, возьми меня с собой". Князь тотчас с радостью позволил мне идти с ним и пристроил меня к своим слугам.

...Я подошел к князю Балдуину и поклонился ему до земли. Он, заметил меня, ничтожного, с любовью подозвал меня к себе и спросил: "Чего хочешь, русский игумен?" Он хорошо меня запомнил и отнесся ко мне с большой любовью, оттого что он человек благодетельный, очень смиренный, совсем не гордый. Я попросил его: "Мой князь, мой господин! Молю тебя ради Бога и ради русских князей, позволь мне, чтобы на святом гробе и я поставил свою лампаду от всей Русской земли". Он сразу с готовностью и радостью разрешил мне поставить лампаду на гробе Господа.

... Сам князь Балдуин стоит со страхом и великим смирением, из очей его дивно истекают потоки... Из своего дома князь Балдуин со своей дружиной пошел ко гробу Господа, притом все пеши... Мы приблизились ко князю и все поклонились ему. Тотчас и он поклонился игумену и всей братии... а всем игуменам и монахам повелел идти впереди себя... Князь пришел после нас и стал на своем месте... Тут устроено возвышающееся княжье место... И подошел епископ с четырьмя дьяконами, открыл двери гробницы, взял свечу у князя Балдуина, затем вошел в гробницу, первой зажег княжью свечу от святого огня, вынес эту свечу из гробницы, отдал ее в руки самому князю. И князь стоял на своем месте, с великой радостью держа свечу.

В "Хождении" рассказывается о встречах игумена Даниила с крестоносцем Балдуином Фландрским, который был королем Иерусалимского королевства с 1100 до 1118 г. Изображение Балдуина помогает увидеть некоторые черты самого Даниила как писателя и личности.

1. Даниил преимущественно в церковных стилистических традициях описал Балдуина, представил его, в сущности, церковником. Вот ряд литературных параллелей. В древнерусских памятниках того времени принято было изображать именно церковных деятелей, особенно монахов, искренне-истовыми людьми, всегда с радостью, любовью и тщанием делающими все им положенное. С той же благостностью действовал у Даниила Балдуин: он "с радостью повеле" (84), он "призва... с любовию", он "познал... добре и люби", он "со тщанием и с любовию повеле" (106), "свещю держа с радостию великою" (110) и пр. Князья, мирские и вовсе не святые, обычно так не изображались, даже если речь шла об их участии в церковных церемониях.

Именно у церковных деятелей, включая монахов, памятники часто отмечали тихость, кротость, смирение. Например, Феодосий Печерский "имеаше бо съмерение и кротость велику" и учил других монахов "съмерену быти... и не величати ся" ("Житие Феодосия Печерского" // Успенский сборник XII-XIII вв. / Изд. подгот. О.А.Князевская, В.Г.Демьянов, М.В.Ляпон. М., 1971. С. 97, стб. 2; С. 99, стб.1). То же описал Даниил у Балдуина: "есть мужь благодетенъ, и смерен велми, и не гордить ни мала" (106), "стоитъ съ страхом и смирениемъ великим" (108). И эта черта тоже была не типичной для изображения древнерусских князей в литературе XI-XII вв.

Характернейшая черта святых, преподобных, блаженных — рыдания, слезы. Так, апостол Петр "источникы испустивъ от очию сльзьныя" (Слово Иоанна Златоуста о десяти девицах // Успенский сборник. С. 314, стб.2). То же, по словам Даниила, делал Балдуин: "источници проливаются чюдно от очию его" (108). Древнерусские властвующие князья (не блаженные) обычно не слезливы в произведениях XI-XII в.

С просьбой "Бога деля" в памятниках обращались обычно к церковникам или по поводу церковных дел: "Бога деля... сътвори молитву" ("Синайский патерик" // Памятники литературы Древней Руси: XII век / Текст памятника подгот. В.В.Колесов. М., 1980. С. 124). Но именно так, словно к церковному деятелю, обращался во время аудиенции к Балдуину Даниил: "Да Бога деля... княже", "молю ти ся Бога деля..." (84, 106).

Именно церковному лицу кланяются до земли: "вься братия поклониша ся ему до земля" ("Житие Феодосия Печерского". С. 99, стб.1), "поклонишеся ему до земля" ("Киево-Печерский

патерик" // Памятники литературы Древней Руси: XII век / Текст памятника подгот. Л.А.Дмитриев. С.438), "поклониша ся ему до земля" ("Синайский патерик". С. 122) и мн.др. Показательно, что также отнесся Даниил к Балдуину: "поклонихся ему до земли" (106).

Обычно только о церковных лицах памятники сообщали, что стороны кланяются друг другу: "да ся поклоняете къжно другъ къ другу" ("Житие Феодосия Печерского". С. 99, стб. 1). Именно о взаимных благочестивых поклонах сообщил и Даниил, говоря о Балдуине: "поклонихомся ему вси, тогда и он поклонися" (108). Подобная деталь никогда не упоминалась по поводу других князей.

Наконец, всегда сугубо церковной в памятниках являлась сцена держания свечей в руках: во время переноса мощей Бориса и Глеба "предъидущем черноризцем, свеща держаще в рукахъ" ("Повесть временных лет" под 1072 г. // Памятники литературы Древней Руси: XI — начало XII века / Текст памятника подгот. О.В.Творогов. М., 1978. С. 194), при переносе мощей Феодосия Печерского "изыдоша же от града народи... свещи въ руках держаще" ("Киево-Печерский патерик". С. 444), при новом переносе мощей Бориса и Глеба "черньцемъ упредъ идущимъ съ свещами" ("Киевская летопись" под 1115 г. // ПСРЛ. М., 1962. Т.2 / Текст памятника подгот. А.А.Шахматов. Стб. 280) и т.д. Такая же деталь упомянута Даниилом в заключительной сцене с присутствием Балдуина: "свещу... даша самому князю-тому в руце его. И ста княз-ет на месте своемъ, свещю держа..." (110). Ни один князь, кроме Балдуина, не представлен в подобном виде в памятниках XI-XII вв. Даниил явно был начитан в житиях, хотя безыскусно пользовался своей начитанностью,— просто вводил в рассказ церковную фразеологию целыми блоками.

2. Почему Балдуин превратился у Даниила в наихристианнейшего государя? Ведь реальный Балдуин, славившийся огромным ростом и физической мощью, необычайной воинственностью и храбростью, большую часть времени проводил в войнах и в конце концов пал на поле брани. О его набожности ничего не известно. (см.: Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., б.г. Т.4. Стб. 834. Правда, хронист Вильгельм Тирский отметил, что по одеянию "Балдуин I... более казался епископом, чем мирским лицом" — цит. по: Данилов В.В. К характеристике "Хождения игумена Даниила" // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1954. Т. 10. С. 94. Но Даниил охарактеризовал не одежду, а поведение Балдуина).

Дело, по-видимому, в том, что Даниил глазами церковника смотрел на Балдуина и на весь мир. Поэтому о походах Балдуина игумен упомянул очень глухо и только как о подспорье своему паломничеству. Поэтому о людях — местных "отцах", а также о фрягах, корсарах, сарацинах и прочих "поганых" — Даниил упомянул тоже только с точки зрения

того, насколько они помогают или мешают в паломничестве, церковном строительстве, монастырской жизни и пр. (ср. упоминания о "фрягах": "стоит Христос, сделанъ сребром, яко в мужа более, и то суть фрязи сделали", "есть ныне ту монастырь фряжьский, богат зело", "фрязи обновили место то суть и устроили добре" — 34, 86, 100 и мн.др.). Поэтому, наконец, у всех посещенных им мест Даниил описал только святыни, церковные достопримечательности, условия для церковного благополучия (ср.: Переверзев В.Ф. Литература Древней Руси. М., 1971. С. 46: "герой "Хождения" обнаруживает себя путешественником узкого кругозора").

Церковный взгляд на мир автор проявил в "Хождении" не столько в результате своей христианской экзальтированности, сколько вполне намеренно. Оттого повествование Даниила хотя и искренне, но вовсе не восторженно, постоянно толково и трезво, а иногда даже несколько скептично. Например, о латинской вечерне Даниил рассказал не без противопоставления православных и латинян: "начаша вечернюю пети на гробе горе́ попове правоверни... Латина же в велицем олтари начаша верещати свойскы" (110). Или: греческие "кандила вожгоша тогда, а фряжьская кандила... ни едино не възгоресся" (106).

Последовательный, церковный взгляд на все́ в мире, и на князей тоже, был присущ целому ряду ранних древнерусских авторов, начиная со "Слова о законе и благодати" митрополита Илариона, а в "Поучении" Владимира Мономаха, наиболее близком по времени к "Хождению" Даниила, были высказаны идеи, близкие к смыслу Даниилова изображения Балдуина. Мономах призывал князей: "Епископы и попы и игумены... с любовью взимайте от них благословленье", "паче всего гордости не имейте в сердци и въ уме", "боле же чтите гость... или солъ", "и человека не минете, не привечавше, добро слово ему дадите", "победити... покаяньемъ, слезами и милостынею... а Бога деля не ленитеся" и пр. (Памятники литературы Древней Руси: XI — начало XII века / Текст памятника подгот. О.В.Творогов. С. 328, 396, 400). Последовательно церковным мироотношением отличались "Чтение о Борисе и Глебе" Нестора и в особенности "Киево-Печерский патерик".

3. Коснемся еще одной литературной особенности "Хождения". Балдуин выступил у Даниила, пожалуй, преувеличенно строгим рачителем христианской чинности и порядка. Недаром Даниил отметил, что во время торжественных церемоний в Иерусалиме обычно "велика теснота и томление люте людемъ ту бываеть, мнози бо человеци ту задыхаются от тесноты людий бещисленных", но вот вышел Балдуин и навел порядок: "повеле воином, и разгнаша люди насилие, и створиша, яко улицю, олне до гроба, и тако могохом проити сквозе люди ольне до гроба" (108, 110). И далее Балдуин твердо руководил церемонией, повелевая, куда кому идти и где стать. У него все стоят "съ смерением". Думается, все "Хождение" Даниила

свидетельствовало и о том, как усиленно блюдутся христианские святыни, традиции и порядки во Святой земле.

В древнерусской литературе начала XII в. нет прямых аналогий уважению Даниила к Балдуину и к современному Иерусалиму. Однако можно предположить, что подобную тему книжность того времени затрагивала. Так, возможно, не случайно "Киевская летопись" под 1110 г. вдруг вспомнила об Иерусалиме, о том, что ангел пригрозил Александру Македонскому смертью за намерение напасть на Иерусалим и повелел ему, напротив, поклониться до земли некоему тамошнему мужу: "...умьрьши, поне же помыслилъ еси взити въ Ерусалимъ, зло створити ереемъ Божьимъ и к людемъ его... Иди путем твоимъ к Иерусалиму, и узриши ту въ Ерусалими мужа... и борзо пади на лици своемь, и поклонися мужу тому, и все, еже речеть к тобе, створи" (ПСРЛ. Т.2. Стб.263-264).

4. В описании Даниила Балдуин выглядел знакомо-"своим", и доступным человеком. Все поступки Балдуина были понятны и не требовали особых пояснений. Даниил беспрепятственно посещал Балдуина, о чем запросто сообщал: "идохъ ко князю-тому", "и приидохом ко князю-тому" (84, 106, 108). Даниил с легкостью оказывался около Балдуина в самых разных ситуациях: "в тою месту ста обедати князь Балдвинъ с вои своими. Ту же и мы стахом с нимъ" (88); Балдуин "мне, худому, близь себе поити повеле" (108), "и ста княз-ет на месте своемъ... и от того веси свои свещи въжгохомъ, а от наших свещь веси людие вожгоша свои свещи" (110). (Ср.: "...по рассказу Даниила выходит так, что он имел совершенно свободный доступ к королю... На самом деле в окружении Балдуина не было такой патриархальности и простоты" — Данилов В.В. К характеристике "Хождения игумена Даниила". С. 94).

Кстати говоря, евангельские места и предметы, увиденные Даниилом, тоже представали знакомо-"своими" и доступными. Даниил нередко сравнивал увиденное с родными местами и привычными ему предметами, находя нечто родственное, и радовался постоянной удачности своих посещений, проникновению в самые заповедные уголки.

В XI-XII вв. мир и обитающие в нем люди (ср., например, Несторово начало "Повести временных лет") мыслились гораздо менее чуждыми и более доступными для путешественника, чем это стало представляться позднее.

5. Балдуин со своими воинами и слугами представлен в "Хождении" также как своего рода защита русскому игумену. Даниил специально подчеркнул любовное отношение к нему Балдуина ("призва мя к себе с любовию... люби мя велми... с любовию повеле ми" — 106), указывая не столько на свою официальную значительность, сколько на свою защищенность. Благодаря Балдуину Даниил прошел страшные места "бес страха и без пакости" (84) и был спасен от людской давки во время празднества.

Тема личной защищенности наивно-откровенно пронизывает все "Хождение" Даниила, который отмечал то ласковость прочих своих сопровождающих (например: "святому мужу вложи Богъ въ сердце любити мя... по всей земли-той поводи мя... и потрудися со мною любве ради" — 26; ключарь "съ любовию поимъ мя, введе..." — 112), то надежность своего охранения ("добру дружину и многу зело, и тако могохомъ прейти бес пакости место-то страшное" — 68; "обретохомъ добру дружину многу... и идохомъ с радостию с ними безъ боязни и доидохомъ по здраву" — 74; и мн.др.), то его вероисповедную родственность ("вся дружина русьстии сынове, приключьшиися тогда во тъ день новгородци и кияне... створивше целование съ правоверными" — 112; "почестиша ны добре в селе-том християне" — 76; и мн.др.). Если окружение не защищало, то хотя бы оберегало ("не даша ны ити тамо правовернии человеци" — 74). Иногда и иноверные выступали оберегателями Даниила ("старейшина бо срациньский сам со оружиемъ проводи ны" — 76). А если у игумена не имелось людской защиты, то того Бог неплохо хранил, о чем Даниил писал много раз (ср.: "нам же не пригодишася дружина, но сами едини... проидохом, Божиею благодетию хранимы и молитвами... Богородца сблюдаеми, бес пакости по здраву доидохом..." — 98).

Другим паломникам ходить страшно и опасно, а Даниил, судя по тексту "Хождения", всегда защищен, всегда "бес страха". Только однажды отмечена им неприятность: напали корсары, "яша ны и излупиша всех". Но кончилось все благополучно: "доидохом по здраву" (82). Даниил со всепоглощающим оптимизмом вспоминал о своем путешествии. Столь же оптимистично вспоминал о своих походах разве что Владимир Мономах.

6. Наконец, в повествовании Даниила о Балдуине встречаются три дополнительных мотива, типичных для всего "Хождения". Во-первых, благодаря Балдуину Даниил быстро исполняет свои желания. Только попросит Балдуина: "И азъ бых хотел поити... ", — и уже это свершается: "И тако проидохомъ..." (84). "Повели ми, да бых и азъ поставил свое кандило..." — "И поставих своима рукама..." (106). Все "Хождение" с начала и до конца содержит нечто вроде рефрена, правда, тоже безыскусного: хотел — получил (ср. в начале: "похотелъ видети" — "и видех" — 24. Ср. в конце: "...испонити ми желание сердца моего — его же есмь сподобился видети" — 104). "Хождение" написал и Балдуина обрисовал очень ублаготворенный, глубоко довольный человек, не затруднявший себя сложными литературными поисками при выражении своих чувств.

Об этом свидетельствует и второй мотив. Даниил отметил: Балдуин "познал мя бяше добре" (106). Оценка "добре" — одна из самых частых в "Хождении". По Даниилу, все хорошо и прекрасно. Даже если дождь пошел: "дождь малъ... смочи ны

добре" (110). "Ничто же зла не видехом на пути сем, но все добро показа намъ Богъ видети очима своима" (104).

В-третьих, Балдуин доставлял одну только радость Даниилу, который после аудиенций постоянно записывал: "азъ с радостию великою", "идохъ с радостию великою", "изидох... с радостию великою" (84, 106, 108). Судя по необычайно частым упоминаниям радости в тексте "Хождения", можно предположить, что Даниил почти все был склонен воспринимать с благочестивой великой радостью и что в состоянии приличествующего воодушевления он написал свое "Хождение".

В общем, через созданный довольно однообразными средствами идеализированный облик Балдуина и обстоятельств путешествия приоткрывается личность автора "Хождения". Это был, пожалуй, самый христиански гармоничный, незатейливый и бодрый автор в древнерусской литературе XI-XII вв.

Е.Б.Рогачевская

ЗАПАД И ВОСТОК В ПАМЯТНИКАХ КНИЖНОСТИ О НИКОЛАЕ МИРЛИКИЙСКОМ

Святой Николай Мирликийский является одним из наиболее чтимых православных святых. С его именем связано несколько десятков различных произведений, бытовавших в древнерусской книжности. Самые известные жития Николая — переводные. Одно из них написано Симеоном Метафрастом (оно вошло в состав Великих Четьих Миней митрополита Макария), другое, так называемое "иное житие", является переводом сочинения Николая Пинарского[1]. Нас же будут прежде всего интересовать оригинальные древние памятники, входящие в цикл произведений, связанных и памятью о Николае Мирликийском, в которых так или иначе угадывается русское восприятие Запада.

"Слово на перенесение мощей Николая" приписывается Ефрему, епископу Переяславскому (XI в.)[2], а служба (стихира и канон) 9-го мая на праздник перенесения мощей св. Николая из Мир в Бари — тому же Ефрему или Григорию, "творцу канонов"[3]. Анализ всех отрывков, где упоминается город Бари, жители этого города, или рассказывается история перенесения мощей, показывает, что автор не противопоставляет восточное и западное христианство. Актуальным здесь является противопоставление христиан и "измаильтян" (правда, в другом списке враги названы скорее по этнической, чем по религиозной принадлежности — "трокамени", т.е., вероятно, турки). Уже А.Шляпкин отметил, что судя по этому тексту, отношения Византии и Запада еще были не совсем враждебны. "Византийцы желали, чтобы их реликвии скорее перешли к христианам, чем к туркам", поэтому в описании событий нет предпочтения Запада Востоку или наоборот, но есть "попечение о благе человечества"[4]. В целом эта точка зрения верна, хотя требует небольших комментариев.

На наш взгляд, стоит обратить внимание на то, что мощи Николы не случайно были перевезены именно в Бари. Южная Италия в XI в. находилась в составе Восточной части империи, и была взята у греков Робертом Гюискардом только в 1070 г. Конечно, во многих местах еще сохранилось греческое влияние, в некоторых монастырях служба велась по греческому образцу. Наверное поэтому автор обращает внимание читателя на то,

кому сейчас принадлежит этот город: "въ баре граде немческыя области" (Троицкий список, XIV в.), или даже более отчетливо: "в бару граду мирманьсте немечьския власти" ("Сахаровский" список, отрывок, XIII в.)[5]. Можно предположить, что "прозвоутеръ благоверенъ христолюбив же и праведенъ", которому было видение Николы, является человеком, находящимся в лоне православной церкви. Характерен и сам выбор слова "пресвитер", т.е. древнейшее общехристианское каноническое название священника, без указания на сан. Вероятно, здесь это слово употреблено "не в смысле обозначения иерархической степени, а в древнейшем общенарицательном смысле для указания на личные качества"[6].

Косвенным доказательством того, что баряне в нашем памятнике не являются в прямом смысле представителями Запада, служит эпизод о соперничестве барян с венецианцами: "И тоу тако нарядиша моужа благовеина боящися Бога въ трехъ караблехъ ити по святаго. Они же насыпавше пшеници и приидоша в Аньтиохию искоупивше что имъ угодно. Бе весть же приимъше баряне яко венедици тоу соущии хотять ити преже ихъ и възяти мощи святаго Николы. Оускориша баряне и отидоша абие и приидоша въ Лоукию градъ Мирьскыи и присташа в лимене градстемь. Светъ же створше вземша ороужия внидоша въ церковъ святаго Николы и обретоша въ неи Д(4) черноризци..."[7]. Баряне в этом отрывке в интерпретации древнерусского книжника предстают людьми хозяйсвенными и уверенными в себе: отправляется за мощами не посольство из священников, а купцы с товаром; сначала они, разумеется, заботятся о своем материальном благополучии, покупают все что им нужно в Антиохии, а уже потом, боясь, как бы их не опередили венецианцы, отправляются в Мир. Баряне уверены в своих действиях, но зачем-то, отправляясь непосредственно за мощами, берут с собой оружие. Западные источники (их обзор также см. в статье А.Шляпкина) описывают это событие как борьбу с монахами, охраняющими мощи, в которой баряне даже вынуждены были прибегнуть к обману. Реакция житилей Мир явно негативная, поскольку они долго и горько оплакивают увезенную святыню. В русской же версии все происходит очень мирно: "два ж черньца остаста в Мирехъ а два идоста с мощьми святаго Николы". Западные источники, таким образом, представляют противостояние и вражду Востока и Запада, описывают перенесение мощей как победу западной церкви. По русской версии, в основе которой, вероятно, лежат какие-то неизвестные нам греческие источники, византийцы спасают свою святыню с помощью жителей города, где православное влияние еще сохранилось. Возможно, что на самом деле перенесение мощей проходило не так мирно, как это представлено в русском Слове, потому что даже там мы обратили внимание на оружие, которым баряне, правда, не воспользовались. Борьба барян с венецианцами также затушевана в древнерусском источнике по

сравнению с западными сказаниями (среди них выделяется и особая группа источников венецианского происхождения). Скорее всего описание перенесения мощей святого Николая Мирликийского отражает не столько реальную картину действительности, сколько то, что хотели бы видеть греки, а вместе с ними и русские.

Именно поэтому сцена встречи мощей святого Николая изображена в Слове как всеобщее ликование: "месяца маия 9и день в неделю в годиноу вечьрнюю видевше же баряне яко придоша с мощьми святаго Николы от Миръ и изидоша вси гражане въ сретение его, моужи и жены от мала и до велика, съ свещами и темьяномъ и прияша с радостью и с великою честью и положиша и въ церкви святаго Иоанна Предтеча при мори"[8]. Через три года жители города построили церковь святого Николы. Мощи святого переносил в новую церковь уже сам папа "съ епископы своими и съ всемъ крилосомъ церковнымъ его". Имя папы — Герман — в Слове названо произвольно. По наблюдениям А.Шляпкина, "русские древние авторы часто переделывали имена пап, преимущественно давая им имена Германа и Сильвестра"[9]. Поэтому здесь имя Герман выглядит нарицательным обозначением папы. Такое отношение к чужой истории также показательно. Для древнерусского книжника папа — не историческая конкретная личность, а сан в общехристианской иерархии.

Особенно явно это отражено в пятом из посмертных чудес святого Николая. По всей вероятности, это чудо переводное, но оно не противоречит "неконфликтным" отношениям Востока и Запада, которые нашли отражение в древнерусском оригинальном памятнике. Это единственное из чудес, где действие происходит в Риме (обычно чудеса совершаются либо в условном пространстве, о географической принадлежности которого можно судить лишь по некоторым реалиям, либо называются различные области Восточной империи; чудо Николы мокрого происходит на Руси). Чернец Петр, нарушивший свое обещание, данное святому Николаю, вновь молится о спасении "изъ оузъ" и собирается после избавления немедленно отправиться в Рим к апостолу Петру и там постричься в монахи, в чем ему и помогает святитель: "И тако доправи святыи моужа сего до Рима и рече емоу нощию святыи Николае: "Брате се пришелъ еси въ Римъ да не мози солгати: оутро рано вълезъ въ церковь святаго верховьнаго Петра и тоу тя оузрить папа и възоветь тя, ты же пришедъ поклони главоу свою да тя пострижетъ"[10]. Все противоречия латинской и греческой церковных традиций здесь сняты. Рим выступает как апостольский город, святой Николай как общехристианский святой, который повелевает папе постричь в монахи спасаемого им человека, а сам папа предстает здесь одним из членов общехристианской церкви, объединенной против сарацин: "И тако зряше оузре человека того стояща посреди человекъ въ церкви и призвалъ и къ себе. Рече папа:

"Петре неси ли от земля Гречьскы и бывъ въ срачинехъ въ темници въ Самарии избавленъ святымъ Николою?". Онъ же поклоняся до земли папе отличаемъ и рече: "И владыко, азъ есмь". Рече папа моужю: "Не мози почюдитися мне, брате, иже тя возвахъ именемъ твоимъ, его же николи же слышалъ есмь, ни виделъ тебе, брате, ни ты мене, но святыи великыи Никола ночесь предъстоя ми поведалъ, како тя ис темници изведе и железа разбилъ и привелъ тя семо и повеле ми пострищи тя во имя Божие". И тако рекъ Божию человекоу во имя Божие постриже и тако святыи Никола чюдотворче намъ добрая показая, тако моля владыкоу свершаеть чюдеса"[11].

Если в этих двух текстах из цикла о святом Николае чудотворце (переводном чуде и Слове, излагающем исторические факты, видимо, на основе какого-то греческого источника[12]) противопоставления латинства и православия вообще нет, то в каноне оно присутствует, но специально снимается самим же автором: "Пастырь Христова стада, отче инемъ овчамъ посылаешися къ латиньскому языку да вся оудивиши чюдесы твоими и къ Христови приведеши ближне, емуже и о нас молися непрестанно"; "Благословенъ Господь Богъ нашь, яко прослави святителя въ странахъ, чюдесъ струя испущающа въ Мирехъ и въ латинехъ вся исцеляюща и въ Руси милостивно посещающа"[13]. Интересным здесь, на наш взгляд, является то, что автор "своих", то есть православных, обозначает по географической принадлежности: "въ Мирехъ" и "въ Руси", а "чужих" — по конфессиональной: "въ латинехъ". Кроме того, здесь намечено еще одно противопоставление: Мир и латины можно при чтении объединить в одной синтагме ("въ Мирехъ и въ латинехъ вся исцеляюща"), Русь выделена с помощью другой. Сугубо субъективное мнение, которое возникает при чтении этого небольшого отрывка (возможно, автор именно на это и расчитывал), что русский книжник намеренно связал "чужих" с прагматической деятельностью Николы ("чюдесъ струя испущающа... вся исцеляюща"), а "своих" — с более общей, духовной: "милостивно посещающа". Можно предположить, что понятия "свои" и "чужие" были для древнерусских книжников в достаточной степени вариативными, и эта вариативность проявилась даже в таком небольшом отрывке, как цитируемый нами. Православные, конечно же, все "свои", но когда речь заходит конкретно о Руси, то и они — "чужие". В целом же противоречия между православием и латинством отступают на задний план, так как и те и другие освящены именем святого Николая.

Еще более интересный момент встречается в Похвале на перенесение мощей св. Николая ("Се приспе братие светлое праздньство..."): "Память его честно творимъ, не на брашно ся токмо сбираемъ, но и на послушание и на добрая дела подвигнемся, въздержащеся не от брашна токмо, но и от пьянства, и от зависти, и от свара, и от татьбы, и от клеветы, и от

лихоимания и от прелюбодеяния, и от мертвечины и от кровоядения, таковая бо дела творяще"[14]. Филарет толковал последние слова как предупреждение новокрещеным, но не русским, так как утверждал, что у тех никогда в обычае не было есть мертвечину[15]. Леонид, сравнив этот отрывок со "Словом святаго Феодосья игумена Печеръскаго монастыря о вере крестьянской и о латыньской"[16] и с сочинением митрополита Георгия "Стязание с латиною"[17], пришел к выводу, что выступление против кровоядения и "ядения" мертвечины "есть не что иное, как предостережение современных слушателей слова от одного из тех заблуждений, которые приписывались церковными писателями того же XI века латинам"[18]. Таким образом, мы видим, что русские авторы в XI в., воспринимая западную церковь, сохранившую мощи святителя Николая, как часть общехристианской церкви, все-таки позволяют себе актуализировать православно-латинский спор, когда дело касается научения собственной паствы[19].

В целом же можно сказать, что в цикле произведений о святом Николае Мирликийском, бытовавших на Руси еще в домонгольский период, этнические представления о Западе полностью заменяются религиозными, а конфессиональные различия не являются определяющими в отношениях двух частей общехристианской церкви.

---

1 Более подробно классификацию памятников см.: Творогов О.В. Житие Николая Мирликийского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI — первая пол.XIV в. Л., 1987. С. 168-172.

2 Атрибуция архимандрита Леонида, насколько нам известно, до сих пор не оспаривалась: Леонид, архим. Житие и чудеса св. Николая Мирликийского и похвала ему. Исследование двух памятников древней русской письменности XI в. СПб., 1881, С. 97-170 (ПДПИ, N 34); Он же. Посмертные чудеса святителя Николая, архиеп. Мир-Ликийского Чудотворца: Памятник древней русской письменности XI в. / Труд Ефрема, еп. Переяславского (по пергаменной рукописи исхода XIV в. библиотеки Троице-Сергиевой лавры, N 9). СПб., 1888 (ПДПИ, N 72). См. также: Шляпкин И. Русское поучение XI в. о перенесении мощей Николая Чудотворца. СПб., 1881 (ПДПИ, N 19). Правда, нам кажется, что упоминание в самом начале Похвалы (по Троицкому списку, легшему в основу публикации И.Шляпкина) Владимира Всеволодовича как черниговского князя ("в лето 6000 от воплощения самого Бога еже в человецехъ от браконеискусомоужныя Богородица и присно девица Мария при цесари гречьстемь Алексии при патреарсе Николе Констянтина града в лета роусьскыхъ князии христолюбиваго князя Всеволода Мономаха въ Киеве и благородьнаго сына его Володимера в Чернигове..." С. 4) можно истолковать двояко: 1) либо автор сам не чужд черниговской земле, 2) либо сочинение было написано уже во время пребывания Владимира на киевском престоле.

3 Леонид, архим. Посмертные чудеса... С. 62.

4 Шляпкин А. Русское поучение... С. 21.

5 Шляпкин А. Русское поучение... С. 5, 6.

6 Полный православный богословский энциклопедический словарь. Б/г (репринт: М., 1992). Т. 2. Ст. 1901.

7 Шляпкин А. Русское поучение... С. 6-7.
8 Шляпкин А. Русское поучение... С. 7-8.
9 Шляпкин А. Русское поучение... С. 14.
10 Леонид, архим. Посмертные чудеса... С. 17.
11 Леонид, архим. Посмертные чудеса... С. 18.
12 Потапов П.О. К литературной истории рукописных сказаний о св. Николае-чудотворце // Ученые зап. Высшей школы г. Одессы. Отдел гуманит.—обществ. наук. Одесса, 1922. Т. 2. С. 121-129.
13 Леонид, архим. Посмертные чудеса... С. 63, 71.
14 Леонид, архим. Житие и чудеса... С. 107.
15 Филарет. Обзор русской духовной литературы. Харьков, 1859. С. 39.
16 Макарий, еп. Сочинения преподобного Феодосия Печерского в подлинном тексте // Ученые записки II отд. имп. АН, 1856. Кн. 2. Вып. 2, N 11. С. 193-224.
17 Макарий. История русской церкви. Т. II. М., 1857. С. 311.
18 Леонид, архим. Жития и чудеса... С. 98.
19 Параллельно можно отметить, что памятники канонического права XI в. также весьма лояльно, хотя и без восторга, относились к вынужденному общению с латинами, так как общехристианскую любовь ставили выше. См.: Канонические ответы митрополита Иоанна II // РИБ. Т. 6. Ч.1. СПб., 1880, N 4. Стл. 3.

И.Г.Добродомов

ИМЯ ИЛИ ТИТУЛ?
(К истории одной идеи)

Нам не дано предугадать,
Как слово наше отзовется...

Работая над анализом лексики тюркского происхождения в древнейшей русской летописи "Повести временных лет", в состав которой по Лаврентьевскому списку 1377 г. входит сохранившийся только в этом единственном экземпляре известный литературный памятник "Поучение Владимира Мономаха", я обратил особое внимание на имя разбитого Владимиром Мономахом половецкого предводителя при описании событий 1078 г.: "и на заутрѣ за Новымъ Городомъ разгнахомъ силны вои *Белкатгина*" (ПВЛ, I, 159; II, 447), дав последнему тюркскую этимологию на основании древнетюркского материала.

Это имя и его этимологическая интерпретация были привлечены для хронологизации древнерусских фонетических процессов: "имя половецкого князя *Белкатгин* <тюркск.(половец.) *Билкä-тигӥн* (ср. *Бильге-каган* в орхоно-енисейских памятниках) <...> указывает на то, что в "Поучении" Владимира Мономаха оно первоначально звучало как *Бьлкатьгинъ* (*тигин* — значит "принц, княжич") и что редуцированные в начале XII в. еще произносились"[1].

В большой коллективной статье о заимствованиях из языков народов СССР в русском языке это же имя собственное было использовано с целью установить хронологию падения еров (*ъ,ь*): "Например, встречающееся в "Поучении Владимира Мономаха" половецкое собственное имя *Белка-тгинъ* (половецк. *Билкä-тигин*, где *Билкä* является именем собственным в прямом смысле (ср. *Билге-каган* в орхного-енисейских памятниках), а *тигин*, по-видимому, титулом), позволяет установить, что во время написания этого памятника редуцированные гласные еще произносились в древнерусском языке (начало XII в.). Написание *Белка-тгинъ* отражается в позднем списке, в оригинале, по-видимому, это собственное имя писалось (и соответственно читалось) как *Бьлка-тьгинъ*"[2].

Если в 1964 г. было больше внимания обращено на второй компонент имени *Белкатгинъ*, то пять лет спустя, в 1969 г. в центре внимания оказался первый компонент имени[3].

Эти соображения два десятка лет спустя были оспорены в материалах Шестой республиканской ономастической конференции в Одессе А.Р.Обдуллаевым в русле правильного самого по себе тезиса о необходимости различать личные именования и титулы: "При изучении тюркской антропонимии — следует различать собственно антропонимическую модель (?) и дополняющие (!) ее титулы, зависящие от социальной значимости обладателя имени. Особой тщательности требуют антропонимы, зафиксированные в исторических памятниках, так как при их толковании не исключена возможность смешения имени и титула. Например, такое смешение наблюдается в трактовке половецкого имени собственного, встречающегося в "Поучении Владимира Мономаха",— *Бѣлка-тьгинъ*. Н.А.Баскаков, В.И.Абаев, Т.А.Бертагаев и др. предполагают, что в *Бѣлка-тьгинъ* — *Бѣлка* "является именем собственным в прямом смысле", *тьгинъ* — титулом по аналогии с антропонимом *Билге-каган*, встречающимся в орхоно-енисейских памятниках"[4].

Но вместо разбора постулируемого А.Р.Обдуллаевым смешения у цитируемых авторов титула и антропонима далее следует совершенно алогичное суждение, обязанное тому обстоятельству, что в цитируемой коллективной статье я не указал на значение титула тигин "принц", что плохо знакомому с тюркской лексикой А.Р.Обдуллаеву доставило некоторую трудность и заставило толковать это слово совсем вне сферы титулатуры: "Думается, что аналогия с *Билге-каган* нисколько не проясняет особенности антропонима *Бѣлка-тьгинъ*: *каган (хаган, каан)* — "великий правитель"; *тьгинъ* (тюркск. *тыйын*) — "белка"".

Когда А.В.Обдуллаев сопоставляет древнетюркское имя и титул *Бильге-каган* с реконструированной (на базе реально зафиксированного *Белкатгинъ*) формой *Бѣлка-тьгинъ*, то он частично воспроизводит мою реконструкцию титула (**тьгинъ* тюрк. *тигин* "принц"), а частично дает свою не вполне грамотно восстановленную русскую форму названия мелкого грызуна **Бѣлка* (вместо *Бѣлъка*!), правомерность чего вызывает серьезные сомнения.

Для "зоологической" реконструкции первой части имени *Белкатгинъ* как *Бѣлка* (точнее было бы *Бѣлъка*) нет никаких фонетических оснований потому, что в единственной дошедшей до нас рукописи "Поучения" Владимира Мономаха нет смешения *ѣ* и *е* в корнях слов: "Взаимное употребление *е* — *ѣ* — *и* в тексте Мономаха вообще правильное и не вызывает тем самым замечаний"[5].

Нет для этого и семантических и формальных оснований: зачем в качестве собственного имени на первом месте ставить довольно сомнительный русский перевод, а затем давать его тюркский оригинал. Логичнее было бы давать эти предполагае-

мые компоненты в иной последовательности со словами типа *рекъше*, *сиречь*, которыми обычно вводились глоссы (пояснения).

Дальнейшее фантастическое высказывание (на базе фонетической беспечности или неосведомленности) к делу совершенно не относится: "С названием белки в русском языке связно слово *деньги*, заимствованное из тюркских языков, где *тин (тийин)* "деньги"[6] образовано от *тыйын* "белка".

Фонетически и словообразовательно невозможное производство русского слова *деньги* (точнее было бы опираться на форму единственного числа *деньга*) от тюркского названия белки *тийин (тыйын)* хотя и высказывалось когда-то в тюркологии, но, получив сокрушительную критику со стороны Г.Дёрфера[7], фактически исчезло сейчас со страниц серьезных работ: оно даже не упоминается в "Этимологическом словаре тюркских языков" Э.В.Севортяна.

В дальнейшем оказывается, что А.Р.Обдуллаев не вполне понимает значения слова *титул* "почетное наименование лица в связи с его особым положением в общественной иерархии", применяя его скорее в значении названия лица вообще (или в значении прозвища, что ближе к *титулу*).

"На наш взгляд, правомерно следующее толкование данного имени: в "Поучении Владимира Мономаха" упоминается только половецкий титул конкретного лица *Тьгинъ* "дублированный" на двух (?) языках и имеющий значение "денежный", "богатый", "толстосум" (ср. случай полной замены имени титулом: *Чингисхан*, где *чингис* от тюрк.—монг. *тенгиз* "океан", "великий", "необъятный"; *хан* "правитель" и др.)".

Никакими примерами существования титулов подобного содержания ("денежный", "богатый", "толстосум") данный тезис не подтверждается, что делает излишней какую бы то ни было дискуссию по этому вопросу.

Особенно безнадежной идея "дублирования титула на двух языках" выглядит в свете того любопытного факта, что имя *Билгäтигин* неоднократно отмечается в восточных источниках в связи с историей тюрков в Центральной Азии (Байхакӣ, Джӯзджанӣ, Гардӣзӣ и др.)[8].

Рассматривать древнерусскую передачу имени *Белкатгинъ* изолированно от тюркского بلكا تكين *Билгäтигин* едва ли целесообразно, но тогда тезис о дублировании придется решительно отбросить.

Заключение же тезисов А.Р.Обдуллаева принято быть не может и к делу отношения не имеет:

"Данное толкование позволяет утверждать:

1. Слово *деньги* заимствовано из тюркских языков не в XIII в. (как утверждают многие исследователи), а было известно уже в начале XII в.

2. Обычай замены имени у тюркских народов действительно уходит корнями в глубокую древность и по-разному проявляет себя по мере расслоения общества".

Здесь фактически представлены совершенно новые тезисы, которые А.Р.Обдуллаеву хотелось бы связать со всеми предыдущими (но это им не сделано!) и представить как их следствие, но эти тезисы оказываются совершенно беспочвенными.

Следует подчеркнуть, что тюркский титул наследного принца *тигин* в русских источниках отражен не только в составе личного имени *Белкатгинъ*, но и в некоторых вариантах имени половецкого князя *Тугорканъ*, несколько искаженном в ходе бытования текста "Повести временных лет" в рукописных копиях и реально представленного также в формах *Тугортоканъ*, *Тогортъканъ*, *Тугортъканъ*, *Тоугортьканъ*, где буква *т* представляется остатком титула *тигин* (в древнерусской передаче **тьгинъ*) "наследный принц", замененного в связи с превращением принца в князя другим половецким титулом *канъ* "хан, князь" (византийская передача τογορτάκ у Анны Комниной связана еще с титулом *тигин*). В русских былинах имя отражено без титула вообще, но с этимологическим добавлением суффикса единичности *-ин* к этнонимическому по происхождению корню: *Тугарин*[9].

Приходится признать, что древний тюркский титул наследного принца *тигин* не полностью выяснен с фонетической точки зрения: идет спор об огласовке начального слога между *и* и *е* — *тигин* или *тегин*. Древнерусский материал говорит в пользу огласовки *и*. В ходе исторического развития титул испытывал разные трансформации. Он иногда вторгался в состав титула كول اركين *кӯльэркӣн*, который приобретал облик كول ارتكين *кӯль*-ӭр-*тигӣн* под влиянием كول تكين *кюль-тигин* и т.п.[10], но и сам испытывал разного рода искажения (когда перестал активно употребляться), причем эти искажения в некоторых случаях даже превратились в "самостоятельный титул", как это имело место с титулом " تكسين *тӯксӣн* "человек, занимающий третью после хана ступень в тюркской административной иерархии", попавший в "Древнетюркский словарь" (Л., 1969. С. 569) из материалов Махмуда Кашгарского (XI в.). Огласовка этого слова у Махмуда Кашгарского вызывала сомнения Г.Дёрфера[11]. Она, действительно, могла быть перенесена из загадочного ботанического تكسين *тӯксӣн* "четырехгранный узел" (?), который также отмечен у Махмуда Кашгарского, но не попал в "Древнетюркский словарь". Начертание تكسين *тӯксӣн* могло возникнуть из начертания تكين *тикӣн* с более длинным соединением после первых двух букв, которым в некоторых почерках заменяется срединная буква ـسـ (т.е. *-с-*).

Нужно сказать, что и первый компонент имени بلكا تكين *Бӣлгатигӣн* (и следовательно, *Белкатгинъ*) некоторые исследова-

тели (на основании данных из письменных источников) склонны толковать как титул правящего монарха или принца: بلكا *бильгä* понимается не столько как "мудрый (в теоретическом плане)", сколько как "умудренный (опытом)", т.е. "правящий" в силу этой умудренности[12]. В связи с этим вполне может быть принят, но уже совсем на другой основе, тезис А.Р.Обдуллаева о том, что в имени *Белкатгинъ* мы фактически имеем дело с двумя титулами: *бильгä* "умудренный, т.е. правящий" + *тигин* "наследный принц", но оба эти титула тюркские.

---

1 Добродомов И.Г. Принципы изучения истории звуковых изменений в трудах Е.Д.Поливанова // Материалы конференции "Актуальные вопросы современного языкознания и лингвистическое наследие Е.Д.Поливанова".— Т. I. Самарканд, 1964. С. 19.

2 Баскаков Н.А., Абаев В.И., Бертагаев Т.А., Бокарев Е.А., Добродомов И.Г., Лыткин В.И., Ожегов С.И., Ижакевич Г.П. Развитие и обогащение русского языка за счет заимствований из языков народов СССР // Взаимодействие и взаимообогащение языков народов СССР. М., 1969. С. 54.

3 Более подробно см.: Добродомов И.Г. История лексики тюркского происхождения в древнерусском языке (на материале "Повести временных лет"). Канд.дис. М., 1966. С. 173-174. В расширенном виде с учетом других попыток этимологии см. в статье: Добродомов И.Г. Соотнесение ономастических данных из византийских и русских источников (на примере имени ТОГОРТАК, *Тугорканъ* и *Тугарин*) // Герменевтика древнерусской литературы XI-XIV вв. Сб. 5. М., 1992. С. 272-284.

4 Обдуллаев А.Р. К вопросу о толковании имени *Бѣлка-тьгинъ* // Шоста республіканська ономастична конференція 4-6 грудня 1990 року. Тези доповідей і повідомлень. I. Одесса, 1990. С. 63. Небрежная *реконструкция* вынесенного в название тезисов *имени* нигде не оговорена.

5 Обнорский С.П. Очерки по истории русского литературного языка старшего периода. М.-Л., 1946. С. 37; ср. также: Некрасов Н.П. Заметки о языке "Повести временных лет" по Лаврентьевскому списку летописи // Известия Отделения русского языка и словесности имп.Академии наук. Т. I. СПб., 1896. С. 899-901.

6 Автор весьма плохо знаком с тюркской лексикой и совершенно напрасно и произвольно приписывает значение "деньги" тюркскому названию белки *тийин* (→ *тин* в некоторых поздних формах), которого последнее не имеет. См.: Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. Т.II. Общетюркские и межтюркские основы на буквы *в*, *г*, *д*. М., 1980. С. 180-181, где в обстоятельном обзоре отмечается значение "копейка, мелкая (медная) монета", но не значение "деньги" вообще.

7 Doerfer G. Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Bd. II. Wiesbaden, 1965. S. 590-591.

8 Ibid. S. 419, 534, 535.

9 См. подробнее: Добродомов И.Г. Соотношение ономастических данных из византийских и русских источников... С. 272-284.

10 Подробно см.: Doerfer G. Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Bd. II. S. 390, 393, 395, 396, 533-541; Bd. III. S. 647-652.

11 Сомнение в достоверности огласовки титула تكسين *тӯксӣн* высказывал Г. Дёрфер: Doerfer G. Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Bd. II. S. 526.

12 Ibid. S. 418-420.

Ф.Н.Двинятин

ТРАДИЦИОННЫЙ ТЕКСТ В ТОРЖЕСТВЕННЫХ СЛОВАХ св. КИРИЛЛА ТУРОВСКОГО.

Библейская цитация

0. Для описания любого текста важно выяснить закономерности его отношения к текстам-предшественникам; для средневекового текста проблема его взаимоотношений с традицией — едва ли не центральная. Предваряя рассмотрение библейской цитации в Торжественных словах св. Кирилла Туровского, сделаем несколько беглых замечаний, ставящих целью соотнести эту проблему с более общим контекстом.

1) Едва ли правомерно по отношению к средневековому автору говорить об использовании "чужого текста". Может быть корректнее обсуждать использование "традиционного текста" в "традиционном тексте", например, св. Кирилла (разумея в первом случае "заданный в традиции", а во втором — "продолжающий традицию, создаваемый в соответствии с традицией").

2) Полным и вполне плодотворным исследование роли традиционного текста в данном средневековом памятнике может быть только при условии обоюдоострости. Обсуждение традиционности текста неизбежно двухчастно: важна область сходства с традицией, следования ей, но не менее важно область оригинальности, развития традиции. В каком направлении преобразуется текст-источник? каковы стилистические отличия в оформлении традиционных топосов? и т.д.

3) В Торжественных словах св. Кирилла выделяются по крайней мере три регулярных генетических пласта традиционного текста: св. Писание, гимнография, гомилетика (плюс спорадическое обращение к другим жанрам, историческим хроникам, например). В действительности, разумеется, картина не столь четкая, ибо гимнография и гомилетика основываются на повторении и развитии библейских фрагментов, мотивов, формул, а последние зачастую заимствуются через посредство названных традиций, причем и гомилетические тексты могут следовать гимнографическим, и наоборот, и т.д.

4) Использование традиционного текста членится на две группы в соответствии с наличием/отсутствием локализуемого

источника заимствования. Во втором случае перед нами обширная область топики (Curtius, 1948, 87-113; Čiževsky, 1956; Буланин 1983 и др.; Козлов 1982, 1992; Двинятин, в печати). Но топика, в свою очередь, представлена не только "макротопикой" топосов, но и "микротопикой" формул (см.: исследование древнерусского литературного языка, где решающее место отводится его формульности: Колесов 1989, ср. с многочисленными работами, вызванными к жизни гипотезой Пэрри-Лорда).

5) Триодный характер Торжественных слов св. Кирилла обычно только констатируется, меж тем как значение его велико как для семантической структуры текста (антитетичность, опора на важнейшие онтологические оппозиции, повышенное внимание к позициям их снятия, инверсии или иного разрешения), так и для взаимоотношений текста с традицией. Кирилловы источники — триодная гимнография, триодная гомилетика, и даже по отношению к св. Писанию это, в первую очередь, евангельские фрагменты, описывающие события, которым посвящены праздники пятидесятницы, триодные ветхозаветные паремии, избранные псалмы и т.д. Характерно, что этот триодный характер выделяет гомилии св. Кирилла из всего круга классических памятников древнерусской церковной литературы, из круга его же прочих сочинений, но сближает с гомилетикой (отчасти триодной) св. Климента Охридского и Иоанна Экзарха Болгарского (ср. Мончева 1980; Феринц 1982; Николова 1988, там же см. библиографию; Станчев, Попов 1988, 105; Баженова-Рагрина 1993 и др.).

6) Наконец, последнее. Проблема традиционного текста — это, в действительности, две проблемы: его выявления (объема) и его описания (структуры). Вторая задача в известном смысле последует первой, которая и ныне не вполне решена. Но некоторые выводы можно предложить уже сейчас; их неизбежная предварительность искупается, в частности, тем, что, как мы уже сказали выше, для средневекового текста это проблематика ключевая и полное описание текста вне выводов о его отношении к традиции невозможно.

1. Библейский текст в сочинениях св. Кирилла Туровского — тема, безусловно, не новая.

В первую очередь, она связана с именем М.И.Сухомлинова, выделившего в проповеднических текстах св. Кирилла все библейские цитаты, маркированные в качестве таковых, а также несколько немаркированных (в дальнейшем, цитируя текст, мы будем ссылаться на его издание: Рукописи графа С.С.Уварова. СПб., 1858, с указанием страницы). В подавляющем большинстве случаев Сухомлинов определил источники цитат и в самом общем виде рассмотрел проблему "библейского влияния" на язык и стиль древнерусского оратора (Сухомлинов, 1858, X-XIII).

В последнее время проблема стала предметом специального рассмотрения в цикле статей московской исследовательницы Е.Б.Рогачевской (Рогачевская, 1988, 1989а, 1989б, 1992а, 1992б), писавшей о редакциях библейских текстов, по которым цитировал св. Кирилл, о принципах соотношения цитируемого текста с общим замыслом произведения, о некоторых специфических особенностях Кирилловой цитации, а также о соотношении с подобными принципами и особенностями у св. Иоанна Златоуста и митрополита Илариона.

В недавней работе А.И.Наумова (Наумов 1993) рассмотрены проблемы реконструкции мировоззрения средневекового автора sub specie роли св. Писания.

Однако проблематика библейской цитации у св. Кирилла этим отнюдь не исчерпана. Не решен окончательно вопрос об объеме библейского цитирования. По-прежнему сохраняется неясность с типами текстов, служивших источниками цитирования. Остаются открытыми некоторые лингвистические аспекты обсуждаемой проблемы. Наконец, не проведено сплошное исследование библейских цитат в тексте Торжественных слов с целью определения их основных структурных и функциональных особенностей, а также их соотношения.

Последнее важнее всего для постановки задачи этой статьи. Основные функциональные типы библейской цитации у св. Кирилла; важнейшие характеристики каждого из этих типов; роль цитаты в композиции и семантике текста; включение цитаты в структуру текста и организация ею структуры текста — вот вопросы, которые будут рассмотрены здесь, подчас с неизбежной краткостью.

Разумеется, это лишь один из возможных подходов к проблеме, но сам материал располагает ко множеству исследовательских и дисциплинарных методик (ср., в частности, Визгелл 1971; Розов 1976; Коновалова 1979; Станчев 1982, 66-75; Кара 1983; Naumov 1983; Кабакчиев 1985; Минчев 1985; Рождественская 1986; Колесов 1989, 216-219; Топоров 1988а, 24-34; 1988б, 29-36; и др.). Помнить об этом важно точно также, как и о том, что проблема оригинальности и традиционности текстов св. Кирилла всегда была в центре внимания писавших о них ученых (Каченовский 1822; Калайдович 1822; Сухомлинов 1858; Баратынский 1863; Шевырев 1887, 142-143; Голубинский 1880, 256-270; Вадковский 1881, 77 сл.; Лопарев 1893, 3-6; Владимиров 1900, 164; Петухов 1912, 10; Виноградов 1915, 97-178; Vaillant 1950; Бегунов, 1974; Колесов 1981, 1989, указ.; и др.).

2. Основными структурными особенностями библейской цитаты в произведении древнерусского писателя, на наш взгляд, являются:

1) маркированность цитаты в качестве таковой. Немаркированная цитата противопоставляется всем разновидностям мар-

кированной. Последних обычно выделяют три: точное указание на библейскую книгу/автора ("Исайя", "Марк"), указание на тип книги (*"пророк", "евангелист"*), общее указание на цитатный характер фрагмента (*"речено бысть"*). Есть и другие, переходные случаи: так, указание на ап. Павла занимает промежуточное положение между точным указанием и указанием на тип книги; ссылка на эпизод книги Бытия может содержаться в назывании действующего в этом эпизоде праотца и т.д.;

2) принадлежность цитируемого текста той или иной библейской книге. Важнее всего — из Ветхого или Нового Завета цитата, но и более дробное подразделение соотносимо с функциональной ролью цитаты в тексте. Возможны переходные случаи, когда фрагмент Ветхого Завета цитируется затем в Новом, и не всегда понятно, откуда конкретно заимствует древнерусский автор;

3) объем цитаты. Основные рубрики классификации: менее одного стиха, один стих, более одного стиха. Учитывая абстрактность понятия "библейский стих" для раннего русского средневековья, не следует придавать ему излишний "структурный" смысл;

4) мотивированность в традиции появления данной цитаты в данном тексте. В самом тесном смысле — это календарно-богослужебная мотивация, далее — использование цитаты в гомилетических текстах-образцах, вообще в традиции и т.д.;

5) буквальность цитаты. Неоднократно констатированная возможность употребления в текстах славянского средневековья небуквальной цитации не снимает самой проблемы соотношения буквальности и небуквальности, причем соотношения как абсолютного, так и позиционного. Предельный случай цитатной небуквальности — контаминация различных фрагментов библейского текста;

6) композиционные особенности введения цитаты в текст. Двумя случаями, противопоставленном и изолированному употреблению цитаты (нейтральная позиция), являются цитатный блок ("цитатный период", "цитатная амплификация") и разделение цитируемого текста на отдельные фрагменты, перебиваемые авторскими вставками;

7) собственно стилистические особенности введения цитаты в текст. Может быть, точнее говорить о стилистической организации цитатой текста, или, чтобы не устанавливать предварительно причинно-следственные отношения,— о стилистическом контексте цитаты. При этом мы исходим из того, что внутренняя организация текста неоднородна, и в нем существуют различные типы синтаксического развертывания. Эти типы и создают разнообразие стилистических контекстов[1].

3. Указанные структурные характеристики важны сами по себе. С другой стороны, определенным образом сочетаясь, они

образуют три господствующие в тексте Торжественных слов функциональных типа библейской цитаты. Точнее, впрочем, говорить о трех функциональных типах использования библейского текста, ибо, как будет ясно в дальнейшем, только один из них может быть признан цитированием в полном смысле.

Из примерно 80 цитат (более точный подсчет затруднен наличием ряда переходных случаев), вычлененных в тексте Торжественных слов М.И.Сухомлиновым[2], лишь около 15 не подходят ни под один этот тип. Но, во-первых, 8 из них приходятся на Слово на Вознесение, вообще "нетипичное" для Кирилла sub specie библейской цитации (подобные "выпадения" одного-двух текстов по какому-либо признаку вообще весьма характерны для этого цикла). И, во-вторых, некоторые случаи, остающиеся вне трех типов, так или иначе тяготеют к одному из них (об этом идет речь ниже).

Итак, три названных типа — это: 1) сугубая цитата (дважды цитата); 2) сюжетообразующий пересказ; 3) немаркированная цитата. Рассмотрим их подробнее.

4. Композиция текстов св. Кирилла Туровского, конечно, намного сложнее господствующей трехчастной схемы "вступление — центральная часть — заключение" (Сушицький 1920, 4-5; Еремин 1962, 52 сл.), хотя бы (но не только) потому, что "центральная часть" сама нередко имеет достаточно прихотливую композицию. Одним из устойчивых композиционных элементов Кирилловых гомилий является увещевательная речь одного из участников событий к другому (другим). В Слове на Пасху 1) ангелы обращаются к женам, а 2) Спаситель — к двоим ученикам; в Слове на Фомину неделю 3) Спаситель к Фоме; в Слове об Иосифе 4) Иосиф к Пилату; в Слове о расслабленном 5) Спаситель к расслабленному, а 6) расслабленный к иудеям; в Слове о слепце 7) часть недоумевающих иудеев к остальным, и 8) слепец к ним же; в Слове на Никейский собор 9) никейские отцы к Арию и, наконец, переходный случай: в Вербном слове 10) структурно-стилистические особенности этой речи (к иудейским первосвященникам) проявляются в авторском тексте проповедника. Несмотря на несомненную эмоциональную разницу при обращении к апостолу Фоме или еретику Арию, эти речи объединены общей семантикой: призывом убедиться и поверить (либо обличением в злостном нежелании признать факт или явить веру). Одним из аргументов всегда, кроме случая 6, является совпадение пророчества и осуществления.

Соответственно, на уровне текста одним из основных структурных элементов такой речи является блок, как раз и состоящий из цитат, названных нами выше "сугубыми" (дважды цитатами). Общее число их более 50, основные структурные особенности следующие:

а) во всех блоках, кроме 9, преобладают ветхозаветные цитаты (пример 5/6 случаев), из 6 новозаветных 5 цитат в речи 4, т.е. говоря с Пилатом, Иосиф ссылается, в частности, на факты самого недавнего прошлого. В случае 9 действие отстоит от евангельских событий на три столетия и новозаветные цитаты преобладают;

б) все цитаты маркированы. Преобладает (2/3 случаев) точная отсылка к именам автора библейской книги (вариант: "*и пакы*", "*и о гробѣ Его*" и др.; подтверждающие принадлежность новой цитаты прежде названному автору). Типы неточной отсылки: 1) по родовому определению библейского писателя ("*пророк*"); 2) по лицу, упомянутому в действии ("*кляхся Аврамови, гля*"); 3) общее указание на инкорпорируемый текст ("*рече*", "*речено бысть*")[3];

в) объем, как правило (2/3 случаев), в пределах одного библейского стиха; иногда (1/6 случаев) двух-трех стихов; в остальных случаях перед нами контаминация отрывков из разных глав одной книги или даже разных книг;

г) более чем в половине случаев цитату можно признать достаточно буквальной. Несмотря на лингвистическую неудовлетворительность подобного определения, принимаем его пока как единстсвенно возможное до выработки критерия "буквальности" цитирования библейского текста в древнерусской литературе. Прочие случаи расположены в диапазоне от замены в стихе одного значимого слова до контаминации отрывков разных книг.

Но самое важное, то, что, собственно, и создает этот тип как таковой — разумеется, не это. Единство относимых сюда случаев поддерживается тем, что они являются как бы дважды цитатами: они суть цитаты не только в самом тексте, для автора и слушателя/читателя, но и во внутренней реальности текста, для самих участников описываемых событий. Как цитаты они приводятся говорящим; как цитаты они должны убедить собеседника (1,2,3,5) или обличить противника (8, 9, 10). Поэтому указание на источник здесь ничуть не менее важно, чем сам приводимый текст; цитата, имеющая характер отсылки к авторитету, представляет собой неразделимое единство собственно текста и указания на источник, она существует как таковая только в их взаимосвязи. От воспринимающего требуется узреть осуществление пророчества и указания на источник, она существует как таковая только в их взаимосвязи. От воспринимающего требуется узреть осуществление пророчества, узнать в событиях или Самом Спасителе Того, о Ком говорили пророки. Иудеи и еретики — это те, кто не совершил узнавания.

5. Теперь нужно оговорить несколько более частных обстоятельств, связанных с сугубой цитатой. Заметим предварительно, что текст Торжественных слов св. Кирилла Туровского

организован, в частности, так, что реализации текстообразующей модели всегда значительно осложняют ее единство. Синтагматика сплошь и рядом поправляет парадигматику: оттеснением модели в какие-то сжатые отрезки текста (что наблюдается на примере рассматриваемого здесь материала), реализацией одной, в сущности, модели в нескольких типах вариантов, иногда очень несхожих, наконец, различного рода осложнениями исходной модели, создающими своеобразное иерархическое ее нисхождение от абсолютно сильных позиций в одних фрагментах текста к едва заметным отзвукам в других. В данном случае очевидны три таких осложнения.

а) Близкий к упомянутым цитатный блок в Слове на Вознесение. Выше было отмечено, что в отношении библейской цитации это своего рода исключение в цикле Торжественных слов св. Кирилла. Противопоставляет его (этот блок) вышеописанным случаям отсутствие диалогического контекста и ситуации ссылки на цитату во внутренней реальности текста; сближает — сам принцип цитатного блока и употребление цитат не в авторской речи, а в речи участников события[4]. Давид и Павел произносят тексты соответственно из Псалтыри и Посланий. Здесь происходит своеобразная нейтрализация двух контекстов. Антропоним у Кирилла может быть или именем участника событий (атрибут которого — действие) или именем библейского писателя (атрибут которого — текст). Но в этих контекстах действием является именно произнесение своего текста.

б) По отношению к речи 3 (Спасителя к Фоме), казалось бы, не может быть использовано выражение “цитатный блок”. Цитатой здесь (и то с соответствующими оговорками) можно признать только текст, приписываемый Исайе. Но это, безусловно, редуцированный случай именно цитатного блока. Цитата редуцируется здесь до аллюзии, реминисценции, но библейские реминисценции выполняют сходную функциональную роль и сгруппированы по сходным синтагматическим правилам.

в) Эти синтагматические и, говоря более узко, синтаксические закономерности объединения цитат в блоки в разных случаях различны — от самого тесного блока в случае 2 до гораздо более сложных разновидностей. Более подробно способы включения цитаты в структуру текста и организации ею структуры текста рассмотрены ниже.

6. Итак, обратимся к тому, как расположены цитаты внутри рассматриваемых блоков.

Наиболее неосложненный случай блока сугубых цитат в Торжественных словах св. Кирилла — речь Спасителя к двум ученикам. Здесь содержится минимум словесного материала, не являющегося текстом цитат (будем называть его авторской речью, хотя это не речь автора в точном смысле слова: ведь согласно смыслу произведения, передается речь Христа. По отношению к тексту гомилии — это прямая речь; по отноше-

нию к тексту цитат — это речь авторская. Нам сейчас важен второй аспект). Авторская речь состоит только из средств, обслуживающих перечислительное нанизывание цитат: "*Не о Семь ли, рече, писа Моисии*: <...> *Д(а)в(и)д же о распятьи Его*: <...> *и пакы*: <...> *и о гробѣ Его*: <...> *то же и о въскрнии* Его: <...> *и пакы*: <...> *Исайя же о оучнцхъ Его*: <...>" (15-16). Называется каждый новый священный писатель и смысловой центр пророчества; если же то и другое неизменно, то следует просто "*и пакы*", обозначающее переход к следующей цитате.

Эта структура может осложняться введением регулярного дополнительного мотива. Тогда каждая (или почти каждая) авторская вставка выполняет помимо введения цитаты, с указанием на ее источник и, в некоторых случаях, на тематику, по крайней мере еще одну семантическую задачу, общую для авторских вставок всего блока.

Так, в Вербном Слове вставки осложнены констатацией непонимания пророчеств иудейскими первосвященниками (7-8). Крайне пространный блок в Слове об Иосифе организован, в частности, анафорическими рефренами с общим значением "*даждь ми тѣло Исуса*", повторяющимся во множестве нетождественных вариантов. Один оборот приходится на две-три цитаты и реминисценции (27-30). Блок реминисценций в Слове на Фомину неделю организован в начале чередованием антитетических оборотов "*вѣру ими Ми* <...> *а не буди невѣренъ*" (23-24). В Слове на Вознесение ритм создает перечисление чинов небесной и земной церкви и чередование вводящих прямую речь глаголов. Цитатный блок в Слове о расслабленном подчинен общей композиции текста, великолепной по формальной симметрии и семантической насыщенности, которым должна быть посвящена отдельная работа.

Рассмотрим один случай более подробно. В речи ангелов к женам в Слове на Пасху шесть цитат; из них вторая, четвертая и шестая вводятся фразами с синонимическими анафорами: "*Идѣте к апостоломъ рцѣте: оуже не крыите(с), се бо сбысться слово к вамъ реченое Исусово: Вмале к тому не витите мене* <...> *идѣте и рцѣте оучнкомъ: разумѣите о времени семь глаголѣвша Осию:* <...> *идѣте и рцѣте апостоломъ: се есть* днь, о немже рече Двдъ: <...>" (13-14). Это весьма изощренная структура. Текст первого уровня — это сама гомилия св. Кирилла. Текст второго уровня — являющаяся частью этой гомилии прямая речь ангелов, анафорические элементы в каждой фразе с императивами "*идѣте*" и "*рцѣте*", обращенными к женам. Текст третьего уровня — включенные в прямую речь ангелов слова жен, с которыми те должны обратиться к апостолам: фрагменты с императивами "*не крыйтеся*", "*разумѣите*" и т.д. Это уже дважды цитаты. Но в рекомендуемые женам реплики также инкорпорированы библейские фрагменты: это трижды цитаты, текст четвертого уровня. Другие библейские фрагменты вводятся в этом блоке более просто:

пятая цитата — "*и пакы Софония*", а третья императивным оборотом "*помяните пророка* <...> *писавшаго*", причем только из самого смысла пророчества можно понять, что это не ангелы обращаются к женам, а те должны обратиться к апостолам.

7. Вторым типом использования библейского текста в Торжественных словах св. Кирилла Туровского является пересказ того евангельского эпизода, который лежит в основе повествования. Здесь зависимость текста от триодных моделей особенно заметна, так как все Слова посвящены предустановленным праздникам, а каждый праздник посвящен воспоминанию о событии, описанном именно в данном месте Евангелия. Следовательно, использование того или иного библейского текста мотивировано в данном типе гораздо более жестко, чем в предыдущем.

Здесь снова необходимо сделать две оговорки. Во-первых, в Слове на Вознесение место Евангелия занимают Деяния, а именно 1 глава, теснее всего примыкающая к евангельскому повествованию, и используемый текст здесь вполне однороден евангельскому. Во-вторых, исключение представляет собой Слово на Никейский собор. В соответствии со структурой триодного цикла оно посвящено событиям уже не священной, а церковной истории, и повествовательная основа текста здесь иная.

Эти цитаты (будем пока употреблять этот термин) всегда календарно мотивированы, всегда относятся к новому Завету, всегда выходят за пределы одного стиха. Другие их структурные особенности рассмотрим более подробно.

В Слове об Иосифе перед нами цитатный блок, подобный описанным в предыдущем разделе, но без контекста диалога, без семантики убеждения, без существования цитаты как таковой во внутренней реальности текста. Это просто сводка из всех четырех евангелистов, применительно к описываемым событиям: с тесно расположенными и маркированными цитатами: "*яже* глть Матфѣи... Лука написа тако... Тѣмже Иванъ Фелогъ рече.. Марко же повѣдаетъ...". Обращает на себя внимание, в первую очередь, несовпадение всех четырех глаголов, вводящих цитату: *глаголати — написати — рещи — повѣдати*; далее, встречающаяся и в других фрагментах Торжественных слов охватная композиция глагольно-временных форм: презенс — аорист — аорист — презенс. Евангелисты названы, как требует логика изложения, но порядок их называния соответствует порядку расположения четьих Евангелий — за исключением Марка. Но цитата из Марка (немаркированная) помещена непосредственно перед рассматриваемым фрагментом, а последняя из четырех маркированных — ключевая в нем.

Все четыре цитаты небуквальны, представляют собой пересказ. Неожиданность заключается в том, что во всех четырех случаях, и в немаркированной (Марк XV: 46,47) перед нами пересказ сокращающий. Св. Кирилл опускает целые стихи, тем более синтагмы и словоформы; добавления минимальны: "*ка-*

мень велик" (в источнике "*камень*"); "*о(т) тою слышавъ*", но это, в сущности, тоже сокращенный пересказ предыдущих стихов. В блоке цитаты перемежаются с комментирующей авторской речью, которая здесь отнюдь не сводится к простому обслуживанию цитатного нанизывания, как это бывало в блоках, описанных ранее. Это своего рода переходный случай: форма его — но лишь отчасти — совпадает с предыдущим типом (блоком сугубых цитат), а семантика — почти полностью — принадлежит иному типу, евангельскому пересказу. Это единственный случай блока среди евангельских цитат.

Рассмотрим другой случай. В Слове на Пасху вводится цитата, якобы из Луки. Пересказ вновь отчасти сокращает текст, но главное для этого отрывка отнюдь не это, а регулярная контаминация текста Луки с текстами других евангелистов, отмеченная М.И.Сухомлиновым только отчасти.

видѣтъ гроба	нет у Луки, но	ср. Матфей 28:1
да тѣло помажють Исвo	нет у Луки, но	ср. Марк 16:1
два англа в бѣлахъ ризахъ	у Луки иначе, но	ср. Иоанн 20:12, Матфей 28:2,3
идѣта <...> и рцѣта	нет у Луки, но	ср. Матфей 28:7, Марк 16:7

Далее цитирование прерывается для блока сугубых цитат и возобновляется уже без повторного маркирования. Изложение опирается последовательно на стихи: Лука 24:11; Лука 24:12 и Иоанн 20:3; Иоанн 20:4-6 (и Лука 24:12); далее повествование опять прерывается для экзегетического фрагмента. Оно возобновляется вновь, опираясь на текст Лука 24:13-27, и нарратив по-прежнему заметно и последовательно сокращается. Но здесь текст подвергается не только сокращению, но и одновременно и расширению, за счет минимальных комментирующих вставок. Таким образом, особенность, обнаруженная ранее в композиции целого текста (на "макроуровне") — прерывание повествования комментарием — проявляется здесь и в композиции отдельного фрагмента (на "микроуровне")

Но и это не все. Повествование вновь прерывается блоком сугубых цитат и вновь возобновляется в соответствии с Лука 24:28-35, причем текст-источник тоже в целом сокращается, но уже и с добавлениями, важнейшее из которых — мотив "язв гвоздиных" — явно межэпизодная контаминация с рассказом о Фоме (Иоанн 20:24-29).

Итак, мы рассмотрели евангельские пересказы в двух текстах; общим оказалось следующее. Объем текста-источника намного превышает один библейский стих, цитируется евангельский источник небуквально. Основные принципы видоизменения текста: 1) контаминация из всех упоминавших эпизод евангелистов; 2) всегда — сокращение повествования; 3) иногда — расширение текста за счет вставки фрагментов, содержащих авторский комментарий или той же контаминации. Прием контаминации может быть обнажен в форме цитатного блока,

может быть скрыт, когда св. Кирилл ссылается только на одного евангелиста. Цитаты, за исключением скрытых контаминаций, маркированы.

8. Но так обстоит дело не всегда. Цитируя в Слове о расслабленном Евангелие от Иоанна, св. Кирилл ограничивается общей отсылкой: "*г̄лть бо еванг(с)тъ*", в Слове о слепце указывает на "*Ивана Фелога, самовидца Х(с)выхъ чюдесъ*", а в Слове на Фомину неделю нет даже самого общего знака цитирования. Между тем основа текста — всегда Иоанн (эти эпизоды изложены только у него): соответственно 5:1-15; 9; 20: 24-29. В Слове о расслабленном текст-источник едва ли не равномерно распределен по тексту св. Кирилла (и не без контаминации, напр., Иоанн 7:14, см. прим. Сухомлинова, 36). Композиция в общих чертах такова: вступление — 5:1 и 7:14[5] — авторский комментарий — 5:2-4 — авторский комментарий — 5:5-6 — речь расслабленного, распространяющая 5:7[6] — ответ Спасителя, в т.ч. 5:8 — Фрагмент, распространяющий 5:9-10 — речь расслабленного, распространяющая 5:11 — 5:12-13 — речь Спасителя, распространяющая 5:14 — призыв св. Кирилла к слушателям/читателям — фрагмент, распространяющий 5:15 — заключение.

Перед нами два прежде описанных приема: перебивка повествования авторскими вставками-комментариями на уровне всего текста (преимущественно пространными речами диалогов) и на уровне фрагмента (минимальными сопровождающими комментариями по ходу изложения).

Точно так же включаются опорные стихи 9 главы от Иоанна в Слово о слепце, где цитируются или перефразируются стихи 1, 2, 3, 6, 7, 16, 18, 19, 24, 27, 28, 33, 34, 35, 38. Евангельское повествование вновь сокращается, а расширяющие текст фрагменты вновь представляют собой авторский комментарий или развернутые реплики участников событий. Так же организована и часть Слова на Фомину неделю (именно последняя часть, а не вся гомилия, в отличие от предыдущих случаев): в начале 20:24-26, затем речь Спасителя, текст которой основан на 20:27, ответ Фомы, текст которого основан на 20:28, и цитация 20:29 (почему-то отмеченная Сухомлиновым, см. прим. на с. 24, в отличие от многих не менее буквальных цитаций в Словах о расслабленном и слепце).

Таким образом, для другой группы Торжественных слов при пересказе евангельского эпизода характерно распределение (причем практически равномерное) дискретных единиц используемого текста по всему объему гомилии: это можно признать дальнейшим развитием отмеченных выше закономерностей. Общее содержание текста, его повествовательная основа и даже основные черты композиции — все это задается евангельским фрагментом, на зависимость от которого эксплицитно указывается лишь в самом начале гомилии, а иногда и не указывается

вовсе (еще один аргумент в пользу того, что маркированность цитаты не есть основной повод для выделения ее в качестве важной структурообразующей единицы древнерусского текста).

9. Наряду с функциями общеидеологической, нарративной и отчасти композиционной основы пересказываемый евангельский фрагмент выполняет в тексте Торжественных слов еще одну, казалось бы, гораздо более частную функцию стилистической организации текста. Евангельская цитата является одной из важнейших стилеобразующих структур в тексте Кирилловых гомилий, наряду с бинарным параллелизмом и амплификационным рядом (заимствуемым из гимнографически-гомилитической традиции).

Амплификационный ряд, несомненно значимый в синтаксической структуре Торжественных слов, подвергается тем не менее целому ряду ограничений, система которых и заставляет усомниться в его ключевой роли. Во-первых, это ограничение композиционное: неосложненный другими типами синтаксической организации амплификационный ряд оттесняется главным образом во вступления, похвалы и заключения. Во-вторых, ограничение в границах топоса: топосы с традиционным перечислительным рядом организованы у св. Кирилла компактными, преимущественно бинарными моделями. В-третьих, ограничение на синтаксических уровнях: амплификационный ряд сочетается с другими принципами организации, чаще всего с бинарностью, он господствует тогда на уровне фрагмента, но оттесняется с уровней предложения и синтагмы, и т.д.

Евангельская цитата является наиболее радикальным ограничителем амплификационного типа развертывания текста. Она формирует особый, наряду с амплификационным и господствующим риторическим (бинарные и тернарные модели), тип развертывания текста, который можно назвать нарративным (или нарративно-экзегетическим, учитывая частое соседство и одинаковый способ построения повествовательных и толковательных отрывков). Его характерная черта — отсутствие системы синтаксических параллелизмов, проявляющейся в их иерархическом соподчинении по синтаксическим уровням (фрагмент — преложение — синтагма — словоформа) и стилистической взаимозависимости одноуровневых конструкций. Параллелизмы здесь присутствуют, но неупорядоченные, нерегулярные и, как правило, не столько стилистические, сколько сугубо информативные.

Такой тип развертывания текста господствует только на протяжении нарратива или экзегезы, до тех пор, пока ритм оратора совпадает с ритмом евангельского повествования. Как только какое-либо евангельское указание начинает развертываться св. Кириллом в пространный самостоятельный фрагмент, вступают в действие собственно риторические и риторико-амплификационные модели, выстраивающие текст как систему

взаимосвязанных синтаксических параллелизмов, бинарных оппозиций и синонимических рядов (речи расслабленного и Христа в Слове о расслабленном после повествования, то же в Слове на Фомину неделю и т.д.).

Итак, в значительной стилистической разнородности эпидейктической гомилии, производной в известной степени от ее разнородных жанровых истоков, евангельская цитата играет роль одного из стилистических кристаллизаторов текста. Вокруг нее оформляется и преимущественно ею поддерживается один из важнейших способов синтаксического развертывания текста.

10. Переходя к третьему типу использования библейского текста в Торжественных словах св. Кирилла — немаркированной цитате — необходимо в первую очередь оговорить три следующие обстоятельства. Во-первых, сюда не относятся все случаи немаркированной цитации, отнесенной ко второму типу, то есть немаркированный пересказ евангельского сюжетообразующего эпизода. Во-вторых, хотя объем немаркированной цитации обычно преуменьшается или, по крайней мере, не учитывается, практически любые несколько строк в тексте св. Кирилла могут на поверку содержать библейскую цитату или хотя бы несомненный библеизм. Наконец, в-третьих, по сравнению с достаточно компактными двумя первыми типами третий может показаться неоправданно расширенным. Могут возникнуть сомнения, является ли "немаркированность" достаточным основанием для выделения целого функционального типа цитации.

Между тем два последних замечания взаимно объясняют друг друга. Именно семантическая и стилистическая поливалентность служат главными отличительными признаками этого типа цитации: отсюда возможность появления в любом контексте, отсюда возможность выделение в качестве единого типа. Сколь бы ни были разнообразны позиции цитат других типов, они все же и в одном, и в другом случае группируются вокруг некоего конкретного центра, и выполняют в тексте вариативные, но и сводимые к одному инварианту функции. Немаркированность цитаты значит в тексте Торжественных слов св. Кирилла ее невключенность в четко определенные ряды, семантико-стилистическую несвязанность; это своего рода компенсация за функциональную и позиционную ограниченность других типов цитации.

Рассмотрим несколько немаркированных цитат из Слова о расслабленном[7]:

1) *Богови ся молю, и не послушает мене, зане превъзидоша безакония моя главу мою. Врачем издаях все мое имѣние, и помощи улучити не възмогох: нѣсть бо зелия, могуща Божию казнь прѣмѣнити* (332; Пс. 37:5).

2) *Господи, человѣка не имам въложаща мя в купѣль; вси бо уклонишася и неключими быша, и нѣсть творящаго блага,*

нѣсть ми единого, и не разумѣють вси творящии безаконие (333; Пс. 13:3-4; ср. Римл. 3:10, 12).

3) *Тебе ради не видим сы ангельскым силам, всѣм человѣком явихъся; не хощю бо Моего образа в тлѣнии презрѣти лежаща, нъ хощю и спасти и в разум истиньный привести* (333; I Тим. 2:4).

4) *Аще не радуетеся преславному чюдеси, понѣ не завидите даному мнѣ съдравию. Не будѣте яко конь и мъск, им же нѣсть разума* (334; Пс. 31:9)[8].

Разумеется, такая малая выборка не может ничего доказывать, но свидетельствовать о разнообразии в использовании немаркированной цитаты может: объем от половины стиха до стиха и более, в речи Спасителя и других участников событий (а есть и в авторской речи), ветхозаветные и новозаветные книги, законченное предложение и нуждающийся в синтаксическом оформлении оборот и т.д. Первые два примера — из жалобы расслабленного, семантика и стилистика которой заданы некоторыми псалмами и, возможно, книгой Иова (но вся структура самостоятельна и совершенна); в этих случаях общность формальной и семантической организации позволяет с легкостью инкорпорировать библейский фрагмент в текст (1-е лицо в примере 1; общий смысл сетования; в примере 2 — соотношение между кванторами "ни одного", подразумеваемым в авторском тексте[9] и эксплицитно представленным в псалтырном и т.д.).

Но уже семантика отповеди иудеям отлична от семантики вводимой в нее цитаты (пример 4); цитата своим появлением не поддерживает и развивает общую семантику, а привносит совершенно новый семантический пласт. Это, конечно, возможно в том числе потому, что есть общность в формальной организации текста (императив как текстообразующая категория) как, впрочем, и в семантической (общий смысл осуждения и упреки в неразумии). Напротив, в примере 3 как раз семантика текста и цитаты совпадает достаточно полно, но св. Кирилл, в задачу которого входит передать речь Спасителя, меняет 3-е лицо библейского текста на 1-е, то есть видоизменяет формальную структуру используемого текста.

Редко, но возможно в гомилиях св. Кирилла соединение цитат из двух библейских источников: "*Кдѣ ти, смерти, побѣда, кдѣ ти, аде, жало!* (I Кор. 15:55, ср. Ос. 13:14). *Воста бо яко спя Господь и воскресе спасая ны* (Пс. 77:65)" (412). В таких случаях семантическое приращение, возможное, в частности, благодаря общности формальных категорий, заставляет вспомнить основные законы центонной поэтики.

Вообще, столь широкая сочетаемость подобного типа цитации объясняется, с одной стороны, свободой формального преобразования, вплоть до контаминации; с другой стороны — жанровым и эмоциональным разнообразием различных фрагментов текста (похвала, плач, жалоба, молитва, богословский диспут,

повествование, описание, толкование, отповедь и т.д.); наконец, возможностью введения цитаты в контекст, семантическая близость к которому свойственна ей лишь в самом общем виде.

В целом этот тип библейской цитации в текстах св. Кирилла приближается к заимствованиям из святоотеческих гомилетических текстов (тоже, кстати, всегда немаркированным) по общей функции расширения текста. Основная задача подобных цитат — освоение (через присвоение) традиционного текста, обогащение словаря (в самом широком смысле), привнесение в текст новых символов, формул, а также разновидностей семантической и стилистической организации текста. Не забудем, что “содержательный смысл средневековой литературы — в накоплении подобных языковых формул <...>, с помощью которых можно было описать реальность быта и истинность бытия” (Колесов 1989, 138).

11. Необходимо сказать хотя бы несколько слов о тех библейских цитатах в составе Торжественных слов, которые не относятся ни к одному из вышеназванных типов, т.е., будучи маркированными, не являются ни сугубыми цитатами в составе цитатных блоков, ни фрагментами евангельского текста-основы. Выше уже было сказано, что около половины их относится к Слову на Вознесение, а общее число, даже с учетом этих цитат, не превышает 10%. Часть таких цитат (особенно в Слове на Вознесение) употреблена в прямой речи, точнее, они как бы и есть эта прямая речь. Другие их примеры суть переходные случаи к выделенным типам: к первому, сугубой цитате, если это пророчество (например, Захария в Словах Вербном, 4, и на Вознесение, 50), или к третьему. Стоит сравнить три цитаты в Слове на Никейский собор: две, относящиеся к Арию и немаркированные (выделены Сухомлиновым, 59 и 62) и такую маркированную: “*Помяну бо* блжныи ц(с)рь прророчьское сло(в): сберѣте Ему прп(д)ныя Его, да ся прославить Бъ въ свѣтѣ стхъ Е(г)”(58). Функция приведенной цитаты переходная: не то указание на свершение пророчества, не то ссылка на св. Писание как стилистический прием. В прочих местах текста именно цитаты подобного рода в первую очередь оказываются немаркированными. Этот пример словно специально оставлен нам в подтверждение двух не всегда осознаваемых фактов: насколько просто св.Писание могло стать в средневековом тексте источником преимущественно стилистических эффектов и насколько св. Кирилл Туровский оказался далек от подобного соблазна. В его Торжественных словах, вопреки всем строгим замечаниям исследоваталей XIX - начала XX вв., использование авторитета св.Писания всегда служит чему-то большему, чем стилистика: традиционной историософской концепции (сугубая цитата), либо общей организации текста с опорой на Евангелие. Иначе используется только библейское

выражение: задача обогащения языка авторитетом св. Писания не поддерживается.

12. Несколько слов о глаголах, вводящих цитату. Как и следовало ожидать, основных два: Рещи и глаголати, как нам примыкает писати; прочие окказиональные.

В немногих словах, когда цитата перебивается метатекстовым глаголом, употребляется форма *рече (рѣша): "Вселюся, ре(ч), въ вы, и похожю (...)"* (5); *"въставъ, рече, сберу братию Мою (...)"* (16); *"Раздражиша бо Мя, рече, в чужихъ (...)"* (46); *"пожроша бо ре(ч), дѣмоно(м) (...)"* (47); *"попрахъ бо я, ре(ч), въ ярости Моей (...)"* (50); *"мужи бо, рѣша, галилѣистии, что стоити (...)"* (51); *"ищрева бо, ре, преже дньца родих Тя"* (60). Формы *рече/рѣша* вводятся, таким образом, после первого значимого слова, либо после двух, если это глагол + клитическое местоимение в функции прямого дополнения. В прямой речи, где эти формы не относятся к библейским цитатам, они могут помещаться еще дальше от начала прямой речи. В большинстве случаев глагол *рече* находится в связке с союзом причинной семантики *бо*; общий смысл "так как сказано" проливает дополнительный свет на общую семантику цитаты св.Кирилла. Характерно, что исследователем конструкций с прямой речью интерпозиция глаголов говорения связывается "с развитием древнерусской литературы, появлением в ней личностного начала" (Старовойтова 1993, 131), хотя и иллюстрируется примерами из гораздо более поздних текстов (там же, 132).

В блоках цитат св.Кирилл стремится к несовпадению вводящих цитаты глаголов. О случае *глаголеть - написа - рече - повѣдаеть* см. выше. В Вербном Слове: *заповѣда глаголя - пророчьствовавша - писавша* (7), причем в последней паре параллелизм усугубляется тождеством морфологических форм причастий и *параллелизмом* глаголов, от которых они зависят: ни помянуша Двди прророчьствовавша - ни *разумѣша* Софонию *писавша*. В Слове на Вознесение: *ликѣствують* глще - поущають глще - начинають пѣ(с) - взглашають - велегласують - глть - глсы окончавають - вопиеть (53). В Слове на Пасху формы от *писати, рещи и глаголати* (14). В самом обширном блоке, в Слове об Иосифе, формы от *писати, написати, рещи, прорещи, глаголати, вопияти, отвещати, молити* (27). В других случаях: *писа* и далее без глаголов (16), *писа гля* и далее без глаголов (45-46). В Слове о расслабленном однообразные формы от *глаголати* (39-40).

Стилистическое распределение этих глаголов, которое можно было бы предполагать в средневековом тексте, сведено к минимуму. "*Вопияти*" может и Церковь (53) и бесы (29). Моисей, как правило, *писа* (16, 28, 45, 60), но и *глаголеть* (19-20), и *заповѣда* (47). В тех текстах, где содержится маркированные пересказы Евангелия, первая цитата вводится формой от *глаго-*

лати; пассив образуется от *рещи*. Вообще, при введении библейской цитаты наиболее частым и наименее стилистически маркированным представляется *глаголати*, хотя, повторим, отличие его от *рещи* все же минимальны. (Тогда как вообще в языке св.Кирилла немаркировано именно рещи, см. Колесов 1981, 40-41).

13. Между тем возникает вопрос - каково соотношение описываемых здесь типов цитации, которые мы называли функциональными, с семиотическими функциями цитаты, выделенными С.Моравским и с дополнением И.П.Смирнова принятыми в статье Е.Б.Рогачевской (Рогачевская 1989а, там же см. библиографию)? Действительно, в цитации св.Кирилла можно различить и авторитарную, и субститативную, и орнаментальную функции. Но, во-первых, они настолько часто комбинируются в одном и том же факте цитирования, а во-вторых, настолько не охватывают важнейшие функции, выполняемые в тексте цитатой, что невозможно положить их в основу не только структурной, но и функциональной классификации.

В самом деле, цитаты, названные нами сугубыми, казалось бы представляют собой едва ли не классический пример "авторитарной цитаты". Но к этому сводима их функция только во внутренней реальности текста, для участников событий; там говорящий действительно отсылает к авторитету св.Писания, недвусмысленно подтверждающего его правоту. А какова функция этих цитат в тексте самой гомилии св. Кирилла? Наиболее ясна авторитарность в Слове на Никейский собор, где полемика с арианством не только описывается, но и продолжается самим автором (наличие и причины ее исторической актуальности - иной вопрос). И то функция цитаты здесь несводима к чистой авторитарности, хотя бы в силу опосредованности цитаты - именно как цитаты - прямой речью.

Тем более невозможно приписывать единственно авторитарную функцию блокам сугубых цитат в Словах на Пасху, об Иосифе, о расслабленном. Уверовать, увидев осуществление ветхозаветных пророчеств, могли признававшие св. Писанием именно и только Ветхий Завет, но к чему было уверять подобным образом восточнославянскую аудиторию XII в.? Более того - можно ли, опираясь на эту классификацию, вычленить функции сюжетообразующей евангельской цитации? И даже если мы укажем для каждого случая комбинацию цитатных функций, приведет ли это к адекватному пониманию тех реальных функций, которые выполняет в тексте библейская цитата?

Мы попытались обратить внимание на те особенности цитации, которые становятся ключевыми, функциональными в самом тексте св.Кирилла. Выяснилось, что цитатой в полном смысле слова, достаточно пространной, достаточно буквальной и непременно маркированной, является такой тип использования библейского фрагмента, при котором он оказывается цита-

той во внутренней реальности текста. Огрубляя, можно сказать: для того, чтобы быть вполне цитатой, библейскому тексту необходимо быть дважды цитатой. В то же время огромное значение имеет и использование евангельского фрагмента в качестве основы текста: идеологической, композиционной, нарративной, стилистической. Это обилие функции не размывает этот тип как таковой, стилистической. Это обилие функций не размывает этот тип как таковой, но размывает в нем признаки цитаты, понимаемой versus реминисценции и аллюзии. Наконец, немаркированные цитаты остаются наиболее убегающим от функционального истолкования фрагментом системы: это как бы ее семантический резерв. Опять огрубляя, скажем: поскольку функции двух первых типов, несмотря на всю вариативность, распределены довольно жестко, чтобы сохранить возможность семантической поливалентности, цитата должна быть немаркированной.

Наконец, последнее. Выше было указано на стилеобразующую роль евангельской цитаты в тесте торжественных слов св.Кирилла Туровского. В литературе высказано мнение об “отсутствии в тексте семантических изменений, вызванных влиянием цитаты” (Рогачевская 1989а, 19)[10]. Анализ материала с учетом высказанных здесь положений позволяет утверждать, что такие изменения - если их не понимать, конечно, как существенные сдвиги в конфессионально-идеологической области - библейская цитата в текст все же привносит, и подчас достаточно значительные. Но эта проблематика требует отдельной работы.

---

1 Возможны и другие разграничения, которые могут оказаться релевантными для какого-либо конкретного анализа. Здесь, повторимся, приведены лишь те, которые мы считаем основными.

2 Имеется в виду число фрагментов текста св. Кирилла, где Сухомлинов увидел цитату, а не число библейских фрагментов, послуживших источником цитаты.

3 Следует отметить два особых случая. Один раз св. Кирилл атрибутирует текст цитируемого Варуха Иеремии, и еще раз приводит цитату, которую не удалось найти ни у Исайи, ни в других книгах Ветхого Завета (23). Возможно, он взял ее из какого-то источника, где она уже была приписана Исайе.

4 Здесь и в других местах этой статьи сознательно избегается использование литературоведческого термина “персонаж”.

5 Здесь и далее: текст, опирающийся на указанные стихи из Иоанна.

6 Текст описывается только с точки зрения отношения к евангельскому источнику.

7 В этом разделе текст св. Кирилла цитируется по публикации И.П.Еремина: Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XIII. М.-Л., 1957. С. 409-426; Т. XV. М.-Л., 1958. С. 331-348.

[8] Псалом 37 указан у Сухомлинова в качестве одного из образцов жалобы расслабленного, но без точного указания на стих 5 (Сухомлинов 1858, 12). Остальные цитаты, насколько мы можем судить, ранее в литературе не отмечались.

[9] Неизбежное упрощение. "Человѣка не имам" в действительности тоже библейский текст.

[10] Автор выражает признательность Е.Б.Рогачевской, в беседах с которой обсуждались основные положения этой работы.

Баженова-Рагрина С.И. Риторическая организация "Слова на святую Пасху" Кирилла Туровского и "Поучения на святую Пасху" Климента Охридского // Русский язык донационального периода. СПб., 1993. С. 68-75.

Баратынский А. Кирилл Туровский как проповедник // Духовный вестник. 1863. Т.IV. Январь. С. 188-201.

Бегунов Ю.К. К стилистике торжественного красноречия: Кирилл Туровский и Григорий Цамблак // Търновска книжовна школа 1371-1971. София, 1974. С. 39-51.

Буланин Д.М. О некоторых принципах работы древнерусских книжников // ТОДРЛ.Т.37. Л., 1983. С. 3-12.

Вадковский А. (Антоний). Древнерусская проповедь и проповедники в период домонгольский // Православное обозрение. 1881. Сентябрь. С. 73-101.

Визгелл Ф. Цитаты из священного писания в сочинениях Епифания Премудрого // ТОДРЛ. Т. 26. Л., 1971. С. 232-243.

Виноградов В.П. Уставные чтения. Т. III. Сергиев Посад, 1915.

Владимиров П.В. Древняя русская литература киевского периода XI-XIII вв. Киев, 1900.

Голубинский Е. История русской церкви. Т.I. Пол.I. М., 1880.

Двинятин Ф.Н. Топика и бинарные конструкции в Торжественных словах Кирилла Туровского (к постановке проблемы). В печати.

Еремин И.Н. Ораторское искусство Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. 17. М.-Л., 1962. С.50-58.

Кабакчиев К. Към семантико-идеологичната и стилистичната интерпретация на "Похвално слово за Евтимий" от Григорий Цамблак // Palaeobulgarica. IX. (1985). 3. С. 87-98.

Калайдович К.Ф. В защиту творений Кирилла, епископа Туровского // Вестник Европы. 1822. № 6. С. 81-100.

Кара Н.В. Особенности цитирования традиционных текстов в поучениях Феодосия Печерского // Вестник ЛГУ. 1983. № 8. С. 64-68.

(Каченовский М.Т.) / Рец. на Калайдович К.Ф. Памятники российской словесности XII в. М., 1821 // Вестник Европы. 1822. № 1. С. 44-57; № 2. С. 130-138.

Козлов С.В. Из наблюдений над сюжетно-композиционными и стилистическими особенностями ораторской прозы Древней Руси ("Слово в неделю цветоносную" Кирилла Туровского и византийско-болгарская традиция) // Вопросы сюжета и композиции. Горький, 1982. С. 13-20.

Козлов С.В. Семантические аспекты "образа автора" в ораторской прозе Кирилла Туровского // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 3. М., 1922. С. 200-255.

Колесов В.В. К характеристике поэтического стиля Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. 36. Л., 1981. С. 37-49.

Колесов В.В. Древнерусский литературный язык. Л., 1989.

Коновалова О.Ф. Конструктивное и стилистическое применение цитат в "Житии Стефана Пермского", написанном Епифанием Премудрым // Zeitschrift für Slawistik. Bd. 29 (1979). Heft 4. S. 500-509.

Лопарев Х.М. Слово в великую субботу, принадлежащее Кириллу Туровскому. СПб., 1893.

Минчев Г. Книжовен паметник и ритуален език (за връзката на някои Климентови слова с богослужебните текстове) // Palaeobulgarica. IX (1985). 4. С. 91-102.

Мончева Л. Иоан Екзарх и руската хомилия от XII в. // Език и литература. 35 (1980). № 3. С. 67-73.

Наумов А.Е. Св. Кирилл Туровский и Священное Писание // Philologia Slavica. К 70-летию Н.И.Толстого. М., 1993... С. 114-124.

Николова Св. Кирилл Туровский и южнославянската книжнина // Palaeobulgarica. XII (1988). 2. С. 25-44; 3. С. 38-51.

Петухов Е.В. Русская литература. Древний период. Изд. 2-е. Юрьев, 1912.

Рогачевская Е.Б. Цитаты из Нового Завета в Торжественных Словах Кирилла Туровского // Материалы XXVI всесоюзной научной студенческой конференции "Студент и научно-технический прогресс". Филология. Новосибирск, 1988. С. 49-53.

Рогачевская Е.Б. Некоторые особенности средневековой цитации (на материале ораторской прозы Кирилла Туровского) // Филологические науки, 1989а. № 3. С. 16-20.

Рогачевская Е.Б. Использование Ветхого Завета в сочинениях Кирилла Туровского // Герменевтика древнерусской литературы. Сб.1. М., 1989б. С. 96-105.

Рогачевская Е.Б. Библейские тексты в произведениях древнейших русских проповедников (к постановке проблемы) // Там же. Сб. 3. М., 1992а. С. 181-199.

Рогачевская Е.Б. Библейские тексты в Византии и на Руси: Иоанн Златоуст и Кирилл Туровский // Балканские чтения, 2. М., 1992б. С. 81-84.

Розов Н.Н. Как "сделана" вступительная статья "Изборника 1076 года" // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 42-46.

Рождественская В.В. Некоторые особенности построения текста у Кирилла Туровского // Литературный язык Древней Руси. Л., 1986. С. 98-103.

Станчев Кр. Поетика на старобългарската литература. София, 1982.

Станчев Кр., Попов Г. Климент Охридски. Живот и творчество. София, 1988.

Старовойтова О.А. Взаимодействие частей конструкции с прямой речью в древнерусских текстах // Русский язык донационального периода. СПб., 1993. С. 127-133.

Сухомлинов М.И. О сочинениях Кирилла Туровского // Рукописи графа А.С.Уварова. Т. II. СПб., 1858. С. VII-LXXII.

Сушицький Т. До питання про літературну школу XII в. // Записки Українського наукового товариства в Київі. Кн. IV. Київ, 1920. С. 3-19.

Топорв В.Н. Слово и премудрость ("Логосная структура"): "Проглас" Константина Философа // Russian Literature 23-1. 1988. P. 1-80.

Топоров В.Н. Рабоники одиннадцатого часа - "Слово о Законе и благодати" и древнекиевские реалии // Russian Literature 24-1. (1988). P. 1-127.

Феринц И. К характеристике торжественного красноречия Климента Охридского и Кирилла Туровского // Първи международен конгрес по българстика. Доклади. Симпозиум Кирило-методивистика и старобългаристика. София, 1982. С. 128-134.

Шевырев С. История русской словесности. Ч. 2. Изд. 3-е. М., 1887.

Curtius R. Europäische Literatur und Lateinisches mittelalter. Bern, 1948.

Čiževsky D. Zur Stilistik der Altrussischen Literatur. Topik. // Festschrift für Max Vasmer. Wiesbaden, 1956. S. 105-112.

Naumov A. Biblia w strukturze artuczrej utworów cerkiewnoslowiańskich. Kraków, 1983. (Universytet jagielloński. Rozprawy Habilitacyjńne. № 75).

Vaillant A. Cyrill de Turov et Gregoire de Nazinze // Revue des études slaves. T. 26. P., 1950. P. 34-50.

Т.В.Нечаева

НАБЛЮДЕНИЯ НАД ЖАНРОВЫМИ ОСОБЕННОСТЯМИ СКАЗАНИЙ О ЧУДОТВОРНЫХ ИКОНАХ

Интерес к сказаниям о чудотворных иконах объясним не только их многообразием и широким распространением в древнерусской книжности, но их особой жанровой притягательностью. При всей очевидной литературной специфичности сказания об иконах еще не становились полноценным объектом жанрового анализа. Их традиционно помещали в группу агиографических жанров, что, несомненно, указывало на родовые признаки сказаний. Особое внимание уделялось таким сюжетно-композиционным и образным особенностям сказаний об иконах, которым легко находились параллели в жанрах видения, воинской повести, назидательной притчи, легенды об основании монастыря, ораторской прозы[1]. На основании подобных сближений исследователи приходили к выводам о жанровой неопределенности и неустойчивости сказаний о чудотворных иконах. Стоит, однако, заметить, что большинство выявленных литературных параллелей обнаруживают генетические связи сказаний об иконах, их сложные взаимоотношения в процессе развития с другими литературными формами, но отнюдь не жанровые особенности. Суть их, очевидно, состоит не в идентичности образа или мотива, а в своеобразной комбинации и интерпретации. Набор жанровых признаков всегда специфичен, а сам жанр выделяет произведение из группы других текстов. В жанре — залог оригинальности и узнаваемости. Сказания о чудотворных иконах всегда узнаваемы, даже среди родственных им агиографических произведений, а это уже свидетельствует об их видовой самостоятельности. Прежде чем перейти к конкретному анализу жанровообразующих признаков сказаний, определим для себя теоретические границы жанра. Под жанром будем понимать устойчивый комплекс содержательных и формальных признаков, повторяющихся в определенной группе текстов, и отождествляемых как в сознании автора, так и читателя.

Устойчивость, повторяемость и узнаваемость формально-содержательных образований позволяет говорить о наличии необ-

ходимых, опорных жанровых признаков. Иногда их определяют как "топику", "топосы".

Формально-содержательной единицей выражения выступает мотив, или комбинация мотивов; единицей, первоосновой художественной, стилевой, эмоциональной ткани - образ. Упорядоченность, внутренняя структура и соотнесенность мотивов и образов определяется композицией текста. Мотив, образ, композиция не исчерпывают жанра. В идеале исчерпывающую характеристику жанра дают все тексты, составляющие его, во всем многообразии и вариативности их содержания, стиля, образов, мотивов, концепций, пафоса и т.п. Обращаясь к ограниченной группе произведений, всегда следует различать также факультативные жанровые признаки, присутствие и набор которых не столь характерны.

Таким образом, своей задачей видим выяснение необходимых жанровых признаков сказаний о чудотворных иконах, позволяющих говорить о них как о самостоятельном литературном виде.

При всем разбросе повествовательных типов, вынесенных в название ("Сказание о чудесах Владимирской иконы", "Повести о Николе Заразском", "Воспоминание бывшего знамения и чудес от иконы Богородицы в Великом Новгороде", "Сказание о Тихвинской Одигитрии", "Слово о чудесах и о явлении Феодоровской иконы", "Повесть и сказание о явлении икон Богородицы в Ворониче на Синичьей горе" и др.), очевиден авторский акцент на сюжетное повествование, рассказ об иконе, ее явлениях, деяниях и чудесах[2].

Наиболее адекватна поставленной задаче форма "сказания", сохраняющая легкий налет легендарности. Ее же находим в первом оригинальном древнерусском "Сказании о чудесах Владимирской иконы". Чудо от иконы, положенное в основу сюжета, в рамках сказания обретало определенную временную и смысловую дистанцию. Между самим чудом и его описанием ощутим промежуток, за который чудо (как фантастика) превращалась в легенду (произошедшее когда-то чудесное событие), которая воплощалась в сказание (рассказ о бывшем на основе легенды). Не стоит также упускать из вида генетические связи формы сказания с фольклором. Появление заявленных в названии форм "повести", "слова", "воспоминания" обычно связаны со стилевыми изменениями текста. "Повесть" в основном аналогична "сказанию", можно отметить лишь больший объем бытовых подробностей и конкретных деталей (например, в "Повести о Мезенской иконе", "Повести о Луке Колочском", "Повести о Колочской иконе"). "Слово" свидетельствует о риторической стилевой структуре произведения, рассчитанного на произнесение или торжественное прочтение в день празднования в честь иконы (например, "Слово о чудесах и о явлении Феодоровской иконы"; более краткая, "проложная", редакция этого текста носит название "Повесть", а промежуточная меж-

ду "Словом" и "Повестью" - "Сказание"). "Воспоминание", очевидно, предполагает литературный источник, о котором "вспоминают", что мы и обнаруживаем в "Воспоминании о бывшем знамении...", составленном на основе "Сказания о битве новгородцев с суздальцами", точнее - центральном эпизоде "Сказания" - победе новгородцев под покровительством иконы Знамения.

Иногда традиционный рассказ об иконе скрывается под иным названием: "Повесть о Луке Колочском", "Сказание об Иверском монастыре", "Повесть о Дорофеевой пустыни" и др. Как правило, подобные тексты имеют в рукописях и параллельные названия: "Повесть о Колочской иконе", "Сказание об Иверской иконе", "Сказание о Югской иконе". В этих случаях рассказ об иконе осложнен новыми сюжетными линиями - описанием жизни крестьянина, подвижничества монаха, историей храма, топонимическими преданиями, которые привносят специфику других легендарно-повестовательных жанров.

Чудо, стягивающее вокруг себя сюжетный узел, явление чрезвычайно сложное. Его можно рассматривать как: 1) историческое явление, имеющее реальную расшифровку (этот аспект раскрывается историческим комментарием текста); 2) социально-психический феномен, анализ которого уводит в сферу человеческого сознания, мировоззрения и мировосприятия; 3) явление литературы, обладающее характерной образностью, эмоциональной окраской и подчиненное определенным законам построения.

Многие литературоведы усматривали в литературном феномене "чуда" признаки жанра. Ими отмечалась жесткая внутренняя схема "чуда от иконы", предполагавшая три этапа его разворачивания: несчастье - обращение к иконе - избавление. Иногда схема получала иной вид: риторическое вступление - похвала иконе - обстоятельства явления - чудеса от иконы. Очевидно, различия в схемах связаны с различием в объектах их приложения. Первая схема раскрывает внутреннюю форму литературного "чуда", известного не только как "чудо от иконы". "Чудо" в литературе многолико, оно скрывается за признаками мотива, приема и даже жанра, но истинная его природа еще не раскрыта. Однозначно закреплять за "чудом" жанр пока еще рано, тем более что название произведений указывает на "сказание о чуде". На наш взгляд, в сказаниях о чудотворных иконах у "чуда" больше шансов быть основным, необходимым сюжетно-композиционным элементом, о чем речь пойдет ниже.

Вторая схема более применима к композиционной структуре сказаний об иконах, но не исчерпывает ее. Как всякое повествовательное произведение, сказание имеет вступление, структурированную основную часть и заключение. Так называемые "чудеса от иконы" присоединяются к основному тексту сказания как приложение, а следовательно выступают как самостоя-

тельное литературное образование. Введение и заключение не несли особой сюжетной нагрузки, их функции состояли в подготовке читателя к восприятию чуда от иконы (введение) и в руководстве к правильному его истолкованию (заключение). Стилистика введения и заключения могла быть различной, два полюса ее можно обозначить как риторическая и летописная. В зависимости от близости введения-заключения к тому или иному полюсу менялись приемы и образы "обработки" читателя. Для риторической рамки был характерен образный параллелизм:

"Яко бо солнце сотвори Богъ, не на единомъ месте постави. Егда светит, обходя всю вселенную, лучами освещаетъ. Такоже и сии образъ пречистыя владычица нашея Богородица и присно-девы Мария не на единомъ месте чюдеса и дары исцеления источаетъ, но обходяще вся страны и мира просвещает и от недуг различных избавляет..."[3]

("Сказание о чудесах Владимирской иконы").

Часто авторы прибегают к словесной риторике, используя приемы варьирования мысли:

"Како исповем, или како хощу написати, или что реку, или что возглаголю о сей пречюдной иконе..."[4]

("Сказание о Феодоровской иконе").

Весьма характерно использование псаломной и евангельской символики и цитации. Явление чудотворной иконы всегда истолковывается как событие двуплановое. С одной стороны, это знак умножения грехов человеческих, за которые "бог наказуя нас и наводя на нас милостивне праведный гнев свой, овогда гладом, овогда нашествием иноплеменных, иногда мором и междусобными бранми". Источник бед кроется в нарушении заповедей Христовых, за что бог сечет людей "жезлом беззакония" и "ранами неправды". Явившаяся икона дает людям шанс искупить свои грехи. Поэтому вторая сторона этого события - свидетельство милости божией. Она представлена в образах-символах неоскудевающего источника, светильника, не сокрытого под спудом, но стоящего на видном месте, прекрасного солнца, "ис пустыни исходящу", "яко корабль Христов исполнен благоухания и веселия", "стены и ограды" и т.п. Таким образом, риторическое вступление (заключение) дает читателю развернутый аллегорический и моральный план чудесного события, о котором идет речь в основной части.

Множество текстов открывается нейтральной летописной фразой:

"В лето 6730. При великом князе Георгии Всеволодовичи Владимерском, и при великом князе Ярославе Всеволодовичи Ноугородцком, и сыне его князе Алексанъдре Ярославичи Невском, и при Рязанском великом князе Юрьи Ингоревиче принесен бысть чюдотворный образ великаго чюдотворца Николы Корсунскаго Заразскаго из преименитаго града Херсони в пределы резаньскыа..."[5]

("Повести о Николе Заразском").

Здесь определены исторические координаты события. Но независимо от стилистики вступления практически во всех текстах указывается точная дата и место явления иконы, имена царствовавших в этот период особ и высших духовных иерархов.

Стилистика вступлений (заключений) существенно влияла на повествовательный стиль основной части. Так, например, "Сказание о Феодоровской иконе" имеет пышную риторическую редакцию ("Слово"), содержащую сходный объем фактических сведений, но резко отличающуюся своей стилистикой. Сюжетная линия, связанная с явлением иконы, в нужных автору местах разбивается пространными молитвословиями или назидательными комментариями.

Краткое летописное вступление, как правило, сопровождается сухим, конкретным рассказом, напоминающим погодную запись событий, и столь же сдержанным заключением, итогом многочисленных чудес иконы - упоминанием об основании монастыря. В таком ключе построены ранние редакции "Сказания о Тихвинской Одигитрии".

Но главные формально-содержательные особенности сказаний об иконах заключены в основной части. Исследователи определяли ее как "описание обстоятельств явления иконы", "рассказ о житии иконы и ее подвигах", собственно "чудо от иконы". Но при более пристальном рассмотрении обнаруживается ее более сложное устройство: историческая линия самой иконы пересекается с многочисленными местными историческими и религиозными преданиями. Весь этот комплекс выходит за рамки просто "жития" иконы, более того, он устойчиво воспроизводится в текстах и формируется по собственным законам. Изучение истории формирования "Сказания о Владимирской иконе" (XII в. и XVI в.), "Сказания о Феодоровской иконе", сибирских повестей о чудотворных иконах убедительно доказывает это положение[6].

Жанр сказаний о чудотворных иконах, подобно многим другим популярным жанрам, пришел в древнерусскую книжность из Византии. Но уже первый оригинальный текст, составленный в XII в., "Сказание о чудесах Владимирской иконы Богоматери" значительно отошел от византийских канонов. По сравнению с византийским циклом о гонимой императором Юлианом Лиддской иконе, древнерусское сказание абсолютно не связано с иконоборческой тематикой. Культовые споры уступили место политическим идеям. Даже несмотря на то, что Владимирская икона считалась копией Лиддской, а следовательно, была преемницей ее славы. Автономный культ Владимирской иконы изначально оказался окрашенным в тона христианизации новых земель и градостроительства (продвижение Андрея Боголюбского в Северо-Восточные земли, перенос столицы во Владимир, основание храмов). С другой стороны, культ

христианской святыни получил дополнительный военно-политический оттенок ("Сказание о победе над болгарами 1164 г."). Судьба первой общерусской святыни и посвященный ей литературный цикл сильно повлияли на интерпретацию культа всех последующих чудотворных икон. Содержание сказаний об иконах оказалось прочно связано с локальными проблемами христианской политики и военной истории. Однако в "Сказании о чудесах Владимирской иконы" и "Сказаний о победе..." нашли свое отражение традиционные византийские мотивы: перемещение иконы из одной точки в другую (троекратное схождние Владимирской иконы со своего места в Вышегородском храме); явление на новом месте с целью прославления его (перевоз Владимирской иконы Андреем Боголюбским из Вышгорода в Боголюбово и потом во Владимир); преодоление водной преграды (речки Вазузы; чудо с "погрязшим" всадником); выбор себе места пребывания и требование строительства храма в свою честь (строительство Успенского собора во Владимире); заступничество от врагов (помощь Андрею Боголюбскому в сражении с волжскими болгарами); целительная сила или способность к наказанию.

Возможно, из-за смещения содержательного акцента на проблемы локальной истории сказания об иконах оказались продуктивным жанром русской литературы, развивавшимся почти до XX в., тогда как византийская литература отвела ему главным образом рамки иконоборческого периода (расцвет жанра). Смысл чуда русской иконы крылся не в ее культовом признании, а в ее покровительстве, стране, городу, князю, храму и т.п. Поэтому сказания фиксируют каждую точку ее пребывания и поэтому в них так много географических названий. Местный культ иконы становился настолько сильным, что притягивал к себе даже не связанные с иконой легенды и предания. Так возникают литературные циклы о чудотворных иконах, обрамленные локальной историей, как, например, цикл сказаний о Николе Заразском, вписанный в рязанскую трагедию батыева нашествия, или почитание Феодоровской иконы на фоне Мамаева побоища и нашествия Едигея в нижегородско-костромских землях.

Изменение содержания древнерусских сказаний по сравнению с византийскими повлекло за собой изменение их формальных признаков и установление нового жанрового канона. Он касался способа явления иконы, выбора героя-"обретателя", обстоятельств совершения иконой "главного" чуда, храмоздательной "деятельности" иконы на новом месте, целительства. Все эти элементы являлись в структуре сказаний о чудотворных иконах обязательными и воплощались в конкретных мотивах и образах, выходящих за рамки просто "жития" иконы или "чуда" от нее.

В большинстве сказаний вслед за вступлением указываются обстоятельства явления иконы:

"Явился святый великий чюдотворець Николае Корсунской в преименитом граде Харсуни служителю своему Астафию именем в привидении. И рече ему великий чюдотворець Николае: "Астафие, возми мой чюдотворный образ Корсунски, супругу свою Феодосию и сына своего Остафиа и гряди в землю Резаньскую. Тамо хощу быти, и чюдеса творити, и место прославити..."[7].

("Сказание о чудотворном образе Николы Заразского").

Чудотворная икона явилась герою "в привидении", т.е. в видении, когда материального контакта человека и иконы не было. В сходных обстоятельствах героине, десятилетней девочке Матрене, находившейся в состоянии транса, явилась икона Казанской Богоматери и сообщила свою волю, "дабы шед выняли образ Пречистыя Богородицы от земляных недр", "и место поведа ей", где после страшного пожара, случившегося в Казани в 1579 г., затерялась икона.

В "Сказании о Палецкой иконе" чудотворная икона является девице Екатерине, когда она "лежа на одре своем вне ума", и требует выкупить свой образ у нижегородского иконописца Григория за "седмь сребреник серебра", а потом велит ей "пострищися во иноческий образ".

Сибирская Абалацкая икона является во сне вдове Марии, требуя "да созиждут церковь нову на Абалаке во имя мое Знамение, иже в великом Нове-граде"[8].

В видении икона (либо изображенные на ней лица) обычно требует рассказать людям о своем явлении. Но герой, пребывая в страхе от случившегося, молчит. Тогда видение повторяется по нескольку раз (обычно 3-4), а содржащиеся в нем просьбы обрастают угрозами наказания за их неисполнение. И лишь понеся кару за молчание в виде тяжелых болезней, "дряхлования", он открывает правду.

В другой группе текстов описывается факт материального явления иконы. В этом случае акцент смещется с описания психических состояний и душевной борьбы героя на его внешнюю активность. Большее внимание уделяется социальному и географичекому фону явления иконы, расширяются характеристики героя-"обретателя". Лука Колочский был "земледелец прост, поселянин и убог сый". "И ходящу ему в лесе близ жилища своего и обрете на некоем древе стоящу икону со двема затворцы" ("Повесть о Луке Колочском")[9].

Костромской князь Василий "обычай имеяше... на поле со псы ловчими ездити". "И во един убо от дней предиреченный князь поеха на поле со псы, яко же есть обычай князем веселитися, и яко бысть ему вне града поприще едино в чаще леса, и начаша псы гонити и лаяти прилежно". Князь думает, что собаки загнали какого-нибудь зверя, но находит на дереве икону Феодоровской Богоматери ("Сказание о Феодоровской иконе")[10].

Ранним зимним утром трое крестьян едут "путем своим" на санях. Один из них, Симеон, вдруг "виде о страну пути верху снега образ в меди изваян лежащь, приим же его и положи в воз свои. Чие же воображение на нем - не зряше, простоты ради своея, неучен бо бе писанию, пачеже и поселянин" ("Сказание о Мезенской иконе")[11].

В редких случаях сказания о чудотворных иконах тесно сплетаются с житийным повествованием. Примером тому может служить "Сказание о явлении Святогорских икон, иже на Синичьей горе", в котором повествуется о несчастном житии юродивого отрока Тимофея, обижаемого и гонимого жителями села Вороничи. Но отрок был "молчалив и кроток и смиренномудрием и тихостию украшен". Однажды вечером, "егда пасущу ему скоты", "виде на воздусе свет велий паче солнца сияюще", от которого "слыша глас предивен". Тимофей поднял голову и "виде во свете оном икону богородицыну стоящу велику". Икона велит отроку через шесть лет смиренного и добродетельного жития идти на Синичью гору, где он обретет другую чудотворную икону, у сосны стоящую, после чего он должен построить на том месте храм. Все это юноша и исполняет в окончании рассказа о тяготах его жизни.

Сходную историю читаем в "Сказании об Иверской иконе". После смерти отца некоему отроку досталось в наследство множество богатства, но жадные родственники "злохитреством" растащили у него все имущество. Осталась лишь одна семейная реликвия, "икона пречистая вельми изрядна, окована златом и драгим камением". Чтобы не потерять и ее, юноша пускает икону на воду, в море, и она "абие поднявся... от воды на воздух" и "невидима бысть". Отрок долго скитался, но наконец отыскал свою икону в Иверском монастыре и узнал от монахов, что обрели они ее в воде, у "монастырского пристанища"[12].

"На Тихвине, над рекою, на горе, на воздусе" явилась Тихвинская икона. Ватопедская икона "заявила" о себе спасением ребенка, потерявшегося в чужом городе. Икона вообще может не "являться", а быть копией с чудотворного образа, выполненной по воле возлюбившего оригинал заказчика ("Сказание об Оранской иконе"), ее чудесная сила может открыться внезапно, она начинает говорить ("Повесть о Югской иконе"), исцелять ("Сказание о Смоленской иконе в г.Шуя") и т.п. Во многих текстах можно также усмотреть мотив "предварительного" явления иконы, которое происходит за короткий промежуток времени или накануне "окончательного" явления. Так Тихвинская Одигитрия "исперва явися... на Ояти в Вымоченицах". "Да из Вымочениць сошла невидимо; да явилася на Кожели, на Кукове горе на одинъ час; да на той же Кожели явилась над рекою над Пашею, на горе, а на воздусе, на один час; да и с того места сошла"[13]. Окончательное явление (и обретение) иконы произошло на реке Тихвинке, ему-то и посвящено "Сказание".

Феодоровская икона накануне своего явления князю Василию была видна над Костромой, "несомая" Федором Стратилатом.

Мотив "предварительного" и "окончательного" явления может реализоваться как явление в видении - явление материальное (обретение).

При всем многообразии способов явления иконы попытаемся отметить основные из них, наиболее традиционные, имеющие в своей основе глубокую христианскую символику. Это: явление во сне, в видении, на воде, на воздухе, на горе, на дереве, у дороги, явление иконы через материальное перенесение (перевоз) ее реальным героем, чудесное перемещение сверхъестественными силами, явление персонажа иконы, символизирующего саму икону. Многие из указанных способов уходят в христианскую (и даже языческую) мифологию - представления о культовых деревьях (иконы чаще всего являются на сосне или можжевельнике), особой роли преодоления водной преграды, "водохождение" иконы, восхождение вверх по воздуху и исчезновение, вера в вещие сны, представления о сне как особой форме духовной жизни.

Нельзя обойти вниманием мотивы "укрывательства" героем своего видения или найденной иконы и мотив "наказания" за молчание. Возможно, это христианская, "зеркальная" версия сказочного мотива явления герою чудесного помощника, требующего сохранить тайну их контакта, лишая в противном случае героя своей поддержки. Христианское "умолчание" имеет ярко выраженную нравственно-религиозную окраску - недопустимость сокрытия божественных проявлений. Но герой сказаний об иконах обычно пытается действовать вопреки этому, за что несет наказание немощью, подобное испытанию. Успешное прохождение его, очевидно, означающее укрепление героя в христианской вере и отказ от собственных честолюбивых притязаний на право распоряжаться сакральными предметами или информацией, вознаграждается исцелением. В этом смысле особенно символично прозрение. Иногда вознаграждение выглядит как признание святости юродивого героя после многолетних испытаний, происходящее по подсказке чудотворной иконы (например, икона защищает своей тенью спящего отрока от палящих лучей солнца в "Сказании об Иверской иконе"). Возможно, отмеченные древние мотивы в сказаниях о чудотворных иконах указывают на их генетическую связь с мифом и более поздней формой его развития - волшебной сказкой.

По наблюдениям некоторых исследователей, явление иконы "в привидении" имеет много сходных черт с классическим жанром видения. Но едва ли стоит искать в этом какие-то признаки нарушения жанра сказаний об иконах. Во-первых, явление иконы в видении - чрезвычайно устойчивый сюжетный ход, используемый примерно в половине просмотренных нами текстов. Во-вторых, жанр видения оформился как самостоятель-

ный довольно поздно - в XVI-XVII вв., и здесь логичнее было бы предположить его выделение и обособление из агиографических жанров, в составе которых часто встречался эпизод с видением главному герою. Но в сказаниях об иконах (очевидно, и в житиях) он не разрастается в основную ткань сюжета: видение лишь "завязка" предстоящей интриги, либо новый ее поворот. Трудно сравнивать глобальную картину грядущих катаклизмов в "Видении Хутынского пономаря Тарасия" с просьбами богородичной иконы к девице Екатерине о соблюдении христианских праздников и монашеском постриге в "Сказании о Палецкой иконе". Нельзя не отметить, однако, близости художественных образов и экспрессивных состояний в эпизодах явления иконы и классических формах видения: состояния ужаса и глубокого транса героя, ослепительный свет от "пришельца", его громовой голос, яркие картины будущего, предсказания ближайших событий и т.п.

Весьма важное место в сюжетной схеме сказаний занимает эпизод непосредственного обретения иконы. Явившаяся икона далеко не сразу "дается" в руки человеку. Костромской князь Василий, увидев Феодоровскую икону, "от радости исполнился слез и покушаяся, како бы ему восприяти сей пречудный образ, и дерзнув, хотя подъяти ю". "Пречистый ж образ... выспрь ста и не дадеся ему". "И паки второе покусися подъяти ю, но никако же желаемого получи". Только крестный ход и молитвы у иконы позволили "обрести" ее[14].

Повар Афонского монастыря, увидев плавающую у берега икону "от радости устремися взяти рукою икону". "Она же абие отскочи от руку его. Покуси же ся по трижды повар взяти ея, и не возможе". Когда же к воде подошла процессия во главе с игуменом, то "икона выскочи от воды сама от себе на руце игумену"[15].

Рассказу очевидца явления или видения, как правило, долгое время не верят. Девочка пытается поведать своей матери о явлении ей Казанской иконы, а та в свою очередь городскому начальству, но им не верят ни жители Казани, ни воеводы, ни архиепископ. Даже когда некоторые из жителей "начаша... копати" в указанном месте и "все оуже место вскопаше", то "ничто не обретше". Но лишь "девица нача копати на месте, иде же пещь бе", тотчас "явися чюдотворная икона"[16].

Мотивы "неверия" и "запрета" прикосновения к сакральному предмету без совершения ритуальных действий выступают постоянными спутниками чудесного, своеобразными антагонистами чуда. "Неверие" посрамляется фактическим подвтерждением, а "запрет" снимается ритуальным очищением. Прикосновение к иконе "грязными" руками не проходит безнаказанно. Алчность "устрели сердце некоего сребрянаго мастера именем Козлока", который покраде церковь чюдотворца Николу Зараского и отъя приклад от чюдотворнаго образа"[17]. Но другому боголюбивому мужу Созону Киселеву, лежащему на одре во-

семь лет, явился Николай Заразский и поведал о случившемся. Епископ Митрофан, выслушав рассказ Созона, отправился на двор к Козлоку, но тот уже сам вынес ему навстречу украденный оклад. После этого случая Созон исцелился от недуга, а Козлок раскаялся в содеянном ("Повести о Николе Заразском").

Запрет прикосновения к иконе не распространяется по евангельской традиции на невинного ребенка, который с легкостью вступает в контакт с ней ("Сказание о Ватопедской иконе").

Таким образом, первую сюжетно-композиционную часть сказаний об иконах можно обозначить как "явление иконы - обретение", а ее разработку описать двумя способами. Первый: явление - укрывательство - наказание - обретение. Второй: явление - рассказ - неверие - запрет на прикосновение - очищение - обретение.

Сюжетный центр сказаний занимает чудо от иконы на новом месте. Нет никакого сомнения, что место явления иконы, равно как и очевидец этого чуда, выбираются не случайно. Автор всячески подчеркивает "документализм" своего повествования. Если он сам не являлся свидетелем чуда, то по возможности точно указывает источники своей информации, сообщает о разных версиях произошедшего ("овии тако граголаху, и ины же инако"), дает географические координаты. Очевидно, установка на документализм выступала своеобразным принципом осмысления и истолкования материала. По верному замечанию Е.К.Ромодновской, документализм сказаний об иконах выступал предтечей художественного вымысла, не требующего "опорок" в виде фактов[18]. На наш взгляд, документализм изложения фантастического по своей природе материала имеет мировоззренческую основу и свойственен древнерусской литературе в целом.

Повествуя о чуде от иконы на новом месте, автор, очевидно, предполагает у читателя знание предыстории события. Явление иконы в одном месте (городе, селе, храме) связано с ее исчезновением или увозом из другого. Этот устойчивый мотив реализуется в сказаниях в теологической плоскости: как желание Бога, Богоматери, святых или их иконных изображений покровительствовать новым русским землям. Конечно, за этим стоят реальные культурные и политические процессы (переселенческие волны, усиление политического влияния, культурные контакты, изменение церковно-административного деления и т.п.), но все они остаются за жанровыми рамками. Сказаниям об иконах важен духовно-мистический аспект события, но обставленный документально-бытовой атрибутикой.

"Предыстория" чудотворной иконы может быть прямо не указана в сказании, но хорошо известна читателю, как в случае с Владимирской и Тихвинской иконами, соотносимыми с римско-константинопольской Лиддской иконой. Но многие тексты изобилуют литературными реминисценциями. Вот, напри-

мер, указание на городецкое "прошлое" из "Китежского летописца" в "Сказании о Феодоровской иконе":

"В та времена... из Городца града такожде людие гостьбу и куплю деюще на Костроме граде, и слышавше и тии людие о чюдотворном образе Пресвятыя Богородицы и о многом исцелении, и о преславных чюдесах ее, приходят убо во святую... церковь... и познавше святый образ".

Потом городецкие купцы свидетельствуют: "Воистину тако сия чюдотворная икона у нас на Городце была, и много от нея преславная чюдеса содеяшася"[19].

Новгородская икона Знамения, известная своим заступничеством за новгородцев в битве с суздальцами ("Воспоминание бывшего знамения и чуда от иконы Богоматери в Великом Новеграде"), является в сибирском городе Абалак ("Сказание об Абалацкой иконе"). Казанская икона является в Тобольске дьячку Знаменского монастыря ("Сказание о явлении иконы Богородицы Казанской в Сибири во граде Тобольске"). Оранская икона — копия Владимирской, Палецкая — копия нижегородской иконы Одигитрии, Югская икона по иконографическому типу подобна Тихвинской и т.п. Чудотворная икона связывает российские города с центрами христианской культуры, указывая направления влияния последних. Наиболее древняя история у Владимирской иконы: Иерусалим (легендарное авторство евангелиста Луки) - Константинополь (Византия, V в.) - Вышгород (Киевская Русь, XII в.) - Владимир (Ростово-Суздальское княжество, XII в., Андрей Боголюбский) - Москва (Московское княжество, 1395 г., Дмитрий Донской) - Нижний Новгород (XVII в., Оранская - Владимирская икона и др. копий). Цепочку "движения" Николы Мирликийского можно представить следующим образом: Византия (IV-VI вв.) - Корсунь (X в.) - Рязань (XIII в.) - Коломна (XVI в.).

В связи с преемственностью культа иконы для сказаний характерен мотив узнавания. Узнают икону дети, купцы, местные жители, священники, прежние владельцы. Как вариант узнавания - копирование иконы. Все эти узнавания, копирования, упоминания "предыстории" придают тексту своеобразную внутреннюю наполненность, "подтекст". Возникает давление литературного и легендарного окружения конкретного сказания. Например, в "Сказании о чудотворном образе Николы Заразского" на "корсунский" легендарный пласт указывает краткое замечание:

"А стоял чюдотворный образ во граде Корсуни посреди града близ церкви апостола Иакова, брата Богословле. А у сего бо апостола Иакова крестился самодержавный и великий князь Владимир Святославич Киевской и все Руси. А полата была большаа краснаа у чюдотворцева храма сзади олтаря, в ней же гречестии цари веселяшася Василей, Костянтин Парфиенитос-православный"[20].

Едва ли “подтекст” являлся каким-то жанровым требованием; очевидно, он возникал у автора сказаний непроизвольно, в процессе творчества и обнаруживал швы его так называемой “источниковедческой” работы. Но со временем “подтекст” превратился в устойчивую особенность сказаний об иконах, наиболее заметную в произведениях XVII в. (Феод., Оранск., Абалацк., Казанск. в Тобольске, Палецк. в др.).

Исторический и текстологический анализ без труда вскроет реальные причины явления иконы. В переносе Владимирской иконы видны политические амбиции Андрея Боголюбского, Дмитрия Донского и стоящего за ними духовенства. Движение Николы Заразского обусловлено расцветом Рязанского княжества. Явление в Костроме Феодоровской иконы было следствием разорения Городца и движением из него переселенческой волны, а последующий подъем культа в XVII в. связан с событиями Смутного времени и выдвижением династии Романовых. Однако сказания об иконах старательно обходят все исторические факты при формальном стилевом документализме. Содержание сказаний жестко ограничено описанием мистического акта вступления святыни в контакт с человеком.

Анализ динамики сюжета сказаний приводит к проблеме героя. Обычно в сказаниях присутствует герой-"обретатель", действующий на протяжении большей части повествования. Среди таких героев прежде всего интересны великие князья, известные своими государственными подвигами: Андрей Боголюбский, Георгий Всеволодович, Василий Костромской, Иван Грозный. В сказаниях действуют не конкретные исторические личности, а литературные двойники, занимающиеся культурно-миссионерской и градостроительной деятельностью, в соответствии с принятым для сказания легендарным углом зрения на материал. Легенды приписывают Андрею Боголюбскому и Владимирской иконе культурно-патрональные функции в ростово-суздальских землях. Герой “Китежского летописца” псковский князь Георгий Всеволодович, “преемник” Андрея Боголюбского, осуществляет культурную и градостроительную миссию в нижегородские и ростовские земли. В одном из мест нижгородской земли, Городце (Малом Китеже), он встречает местную святыню - Феодоровскую икону - и строит для нее храм. Несколько десятилетий спустя (по легенде) Феодоровская икона является в Костроме князю Василию, бывшему какое-то время великим князем, и с его именем “Сказание о Феодоровской иконе” связывает основание крупнейших костромских храмов и монастырей.

Функции князей очень напоминают функции легендарных “культурных героев”. Их активные перемещения, бурная устроительная деятельность и христианское миссионерство, огромный территориалный размах их путешествий, сопряженных с преодолениями препятствий, чудесами, победами свидетельствует о изначальной генетической самостоятельности легендарной “кня-

жеской" линии. Она, очевидно, еще в устной традиции была искусно вплетена в легенду о чудотворной иконе и в таком виде предстала в литературных сказаниях. Бурная деятельность князей на поверку оказывается лишь исполнением воли иконы, с которой связывает их судьба, как, например, Георгий Всеволодович основывает в Городце Феодоровский монастырь там, где икона "изволи место себе".

В большой группе сказаний "обретателем" иконы выступает простой человек, либо лицо духовного сана. В этом случае встреча с иконой является переломным моментом в их жизни, крутым поворотом, обычно в сторону подвижничества, укрепления христианской веры. Лука Колочский, миссионерствуя с чудотворной иконой, "много и безчисленно богатство собра", "церковь поставив во имя пресвятыя Богородицы", "себе же дом созда велий". "И тако Лука от препростия в суровство переменися, и не токмо вольможам и властем и сановником супротивен являшеся, но и самому князю Андрею Дмитриевичу жесток и непокорен бываше". За гордыню свою Лука был наказан, и, раскаявшись, основал монастырь Колочский и постригся в него[21]. Крестьянин Симеон, нашедший Мезенскую икону, после неприятностей, случившихся с его семьей, стал с большим благоговением совершать церковные обряды, а у дочери его открылся дар проповедывать и передавать волю чудотворной иконы. Толгская икона является ростовскому епископу Трифону (в 1314 г.) ночью на берегу Волги, в окружении огненного столпа, после чего он основывает на месте явления Толгский монастырь. Икона, явившаяся Авраамию Чухломскому в лесу на дереве, укрепляет его в своем подвижничестве. После этого он основывает несколько монастырей. Явление иконы женщине обычно сопровождается ее раскаянием в греховной жизни (Палецк.), миссионерством (Абалац.), пострижением в монастырь (Казанск.).

Таким образом, за спиной активного героя и разворачивающихся вокруг него коллизий всегда стоит двигающая действие пружина - чудотворная икона. Она действует либо напрямую (говорит, плачет, испускает лучи, не сходит с места и т.п.), либо через посредника, героя-помощника, которому является. Развитие сюжета при этом происходит по цепочке чудесных превращений или событий с участием иконы и ее помощника, икона "реализует" свою волю через помощника. Помощник, контактируя с иконой, попадает в фазу резких изменений в своей судьбе, эта фаза обычно и отражена в сюжете сказаний.

Характеристика иконы как главного функционирующего "героя" поддерживается во многом такой композицией сказаний, что кульминацией выступает главное чудо иконы (обычно одно или два), по которому она запоминается. Иногда этот мотив реализуется уже в самом факте явлени иконы и последующих чудес исцеления от нее. Но наиболее известные и почитаемые иконы прославились каждая по-своему. Владимирская икона

известна своим чудом спасения Москвы от Темир-Аксака (и другими воинскими подвигами). Казанская - явлением в печи и спасением Москвы от войска польского. Донская икона была помощницей Ивана Грозного в казанском походе и противостояла нашествию хана Казы-Гирея (1591 г.). Феодоровская икона защитила Кострому от нашествия Едигея. Тихвинская икона прославилась своими многократными явлениями в воздухе в новгородских пределах и защитой Тихвинского монастыря во время осады его литовцами и немцами ("Книга о Тихвинской Богоматери"). Оранская икона защищала Оранский монастырь от разорения и разграбления местными жителями - мордвой. Новгородская икона Знамения во время битвы новгородцев с суздальцами повернулась лицом к противнику, источала слезы и тем самым устрашила его, обратив в бегство и т.д. Нетрудно заметить, что наиболее распространенной характеристикой иконы является чудо заступничества от врага. Канон описания его был задан уже в XII в., в "Сказании о победе над болгарами 1164 г." У князя Андрея Юрьевича, свидетельствует текст, был обычай, "егда на брань хожаше, всегда чистою душою икону пречистыя... Богородица и Приснодевыя Мария и честный крест Господа нашего Иисуса Христа... ношаху". Перед сражением князь Андрей пространно молится перед иконами, прося "оружие обоюдоу на врагы остро". Он с победой движется по Каме и после очередной удачи, взяв Брахимов, возвращается в свой стан. Но вдруг "въсветиша лоуча огиены от иконы Спаса... и весь полк его окрест. Он же воротився опять, запали городы те огнем и положи землю ту поусту". Успешный итог поволжской кампании князя Андрея оказался всецело связан с заступничеством чудотворных икон, главным образом - Владимирской: "Отиде Андрей с победою, видев поганыя Болгары избиты и свою дружину всю здраву, стояху же пеши со святою Богородицею на полчищи под стяги... Се же бысть чюдо новое святей Богородицы володимерской, юже взял бяше с собою князь Андрей"[22]. В этом тексте отчетливо обозначился мотив "огненного" заступничества, активно реализуемый в сказаниях в дальнейшем, например, в тексте XII в. - "Сказании о Феодоровской иконе". Костромской князь Василий одерживает победу над "агарянами" с помощью чудотворной иконы, испустившей на врагов ослепительные лучи и обратившей тем самым их в бегство. "И от того озарения и луч божественных и опаления вси противныя полки смятошася, и мнози от них ослепоша и друг друга не познаша"[23].

Устрашение противника, внушение ему панического ужаса, смятения также традиционное воинское чудо иконы ("Сказание о Владимирской иконе", "Повесть о Темир-Аксаке", "Повесть об Ахмате", "Сказание о чудесах иконы Богоматери Донской" и др.).

Окружив Москву несметными войсками, завоеватель Тимур вдруг "виде видение необычно и многа ужаса исполнено".

"Виде сон страшен зело, зря яко гору высоку велми и сверху горы идяху к нему святителие, имуще жезлы златы в руках своих, и претяху ему зело; и се пакы внезапу виде над святительми на воздусе свет необычен... посреди же света оного великаго явися жена некая, в багряны ризы одеяна..." Вокруг нее множество страшных воинов. Жена молится о каких-то людях и "претяху" Темир-Аксаку[24]. Устрашенный Темир-Аксак бежит, Москва празднует бескровную победу и славит принесенную из Владимира чудотворную икону, молитвами к которой была спасена столица. Таков центральный эпизод "Сказания о Владимирской иконе" (XVI в.).

В "Повестях о Николе Заразском" сражение рязанского князя Федора Юрьевича с войском Батыя не увенчалось успехом. Но задолго до гибели князя чудотворная икона предсказала ему, жене его и сыну "венецъ царствиа небесного". Во время упорных сражений русские князья и жители Рязани молились у чудотворной иконы, прося помощи и заступления, и приняли мученическую кончину, не уступив добровольно своей земли татарам.

Подобные оградительные функции иконы обычно объясняются автором как наличие у христианских святынь особой силы, защищающей их обладателей и почитателей. Возможно, в воинском культе икон сохранились признаки талисмана. Но еще в византийский период иконоборческих споров функции языческого фетиша на основании теологических доказательств были завуалированно перенесены на христианские культовые предметы. Весьма показателен в этом смысле цикл византийских легенд о святом Георгии, вобравший в себя многочисленные отголоски античных мифов. Интересно, что характерный для древнерусских сказаний о чудотворных иконах мотив испускания огненных стрел на врагов обнаруживается в культе иконы св. Георгия. Когда сарацины глумились над иконой, св. Георгий расстрелял их стрелами, испускаемыми иконой ("Чудеса св. Георгия" VII-IX вв.)[25].

Обрастание культа чудотворной иконы военной атрибутикой обусловило проникновение мотива заступничества иконы в воинские повести. Более того, участие икон в сражениях становится обязательным как в реальности, так и в отражающем ее литературном произведении. Пример тому - описание решающего сражения в "Сказании о Мамаевом побоище", когда великий князь Дмитрий Иванович просит помощи у икон Спаса и Богородицы и, обретя высшее заступничество, побеждает. Вся сцена битвы насыщена различными небесными символами, видениями и знамениями. Воинские повести XVII в. практически вообще не обходятся без эпизода с чудотворной иконой, даже такие реалистические, как "Повесть об азовском осадном сидении донских казаков". Упавшим духом казакам является Богородица, прося их не сдаваться бусурманскому войску. Помолившись у икон, казаки выдержали осаду, а потом приняли

постриг в монастыре Иоанна Предтечи и особо почитали икону этого святого, пережившую с ними воинские напасти.

На вторичность эпизодов с заступничеством иконы в составе воинских повестей по отношению к военным сценам в сказаниях о чудотворных иконах указывают многие факты. Прежде всего, отсутствие всяческих чудес и видений в воинских повествованиях в составе летописей, главным образом, относящихся к раннему периоду истории. Но параллельно к летописным статьям в XII в. уже было составлено "Сказание о победе над болгарами", обладающее признаками иконного чуда. Интересна в этом плане эволюция рассказа о победе над Мамаем от "Задонщины", свободной от всяких чудес, до "Летописной повести" и "Сказания" с нарастающим набором ритуальных и фантастических сцен.

Совершенно различны литературные функции эпизода с заступничеством иконы в жанре воинской повести и сказания об иконе. В воинской повести он несет в себе нагрузку усиления изображаемого; чудо от иконы создает эмоциональную и художественную кульминацию военной сцены, но отнюдь не является единственным средством ее описания. Чудо от иконы дается на фоне детально выписанной батальной сцены. В сказаниях об иконах воинские эпизоды, как правило, неразработаны, а главный акцент, художественный и смысловой, делается на чуде. Чудо исчерпывает воинскую сцену, оно самоценно. Иногда без дополнительных изысканий невозможно определить, о каком сражении и какой знаменательной победе идет речь. Следует, однако, заметить, что воинские сцены присутствуют далеко не во всех сказаниях и являются скорее достоянием наиболее разработанных и сложных сюжетов.

Таким образом, сюжетно-композиционная часть сказаний "чудо иконы на новом месте" по своим признакам наиболее сложная. Как основные ее элементы, можно выделить: узнавание иконы - волеизъявление через героя-посредника - чудотворение (заступничество).

Финальная часть сказаний об иконах традиционно отводится храмоздательству, осуществляемому героем-посредником по указанию иконы. Активность иконы поддерживается верховными иерархами, патриархами и митрополитами, государями и великими князьями, крупными землевладельцами. Поэтому количество "героев" сказания стремительно возрастает, их имена воспроизводятся с документальной точностью, во всех подробностях описываются этапы доведения до них информации о чудотворной иконе и получения ответного благословения и материальной поддержки на строительство храмов, основание монастырей, укрепление общин. Но в процессе этой бурной деятельности, как и положено сакральному предмету, икона проходит испытание. Обычно это испытание огнем в многочисленных храмовых пожарах, подтверждающее догму о безвредном действии огня (воды) для христианских святынь. После

пожара икону, целую и невредимую, находят в пепле, на воздухе над пламенем, на воздухе над деревом, в земле. Испытание святыни может происходить через кражу и ее чудесное возвращение на прежнее место (Выдропуск., Николы Заразск.). Икона может обмануть разбойников, хотящих ограбить монастырь - место ее нахождения (Оранск.). Успешно пройдя испытание, икона получает право на устроение храмов, место для которых она выбирает сама: отмечает их своим явлением, нежеланием двигаться с места, свечением, пением, видениями и прочими чудесами. Большинство сказаний завершается информацией об основании крупного собора или монастыря.

Несомненно, что в части "храмоздательства" иконы мы сталкиваемся со сложным комплексом местных легенд, объединенных с культом чудотворной иконы. В составе сказаний это сочетание отражает картину формирования нового крупного христианского центра и требует исторического комментария, выходящего за рамки жанрового анализа.

Весьма справедливо некоторые исследователи отмечают сходство градостроительной и храмоздательной сюжетной линии сказаний об иконах с легендами об основании храмов. Однако рассказ о построении храмов по указанию иконы далеко не исчерпывает всего содержательного богатства сказаний. Более того, во многих текстах ему отводится весьма скромное место, либо нет вовсе (Мезенск.). Очевидно, что существует принципиальная разница между легендами об основании храмов и сходными эпизодами в сказаниях об иконах. Легенды обычно связаны с историей одного конкретного храма. Изначально инициатива его основания отдается человеку, яркой личности, подвижнику, почитаемому святителю и т.п. Примером тому может служить "Повесть о построении Благовещенской церкви", входящая в цикл легенд об Иоанне Новгородском. Два брата, будущие новгородские архиепископы, Григорий и Иоанн решили построить церковь во славу Благовещени Богородицы, но для завершения дела им не хватило средств. Во сне обоим братьям является Богородица и обещает свою помощь. Проснувшись, братья находят у ворот коня без всадника, а на коне - "два чемоданца", "полна сущу".

Основание храма может быть связано с трагическими событиями в жизни человека: несчастной безответной любовью ("Повесть о Тверском Отроче монастыре"), наказанием героя за неправедно нажитое добро ("Повесть о посаднике Щиле"). При строительстве храма происходят чудеса ("Повесть о варяжской божнице"); иногда чудесной силой обладает могила основателя монастыря, либо открывшиеся его мощи и пр. В любом случае, перед нами история человека, основавшего храм, легенда, обработанная специфическим художественным образом, со своим героем, сюжетом, проблемой. Принципиально иная ситуация в сказаниях об иконах. В них нет развернутой легенды о конк-

ретном храме, она заменена комплексной историей застройки города или какой-то территории, сплетенной из отголосков различных легенд и скрепленной формально единым героем - чудотворной иконой. Основание храмов - сюжетное завершение "обустройства" иконы на новом месте.

Приведем яркий пример подобного синтеза различных легенд в тексте XVII в. - "Сказании о Югской иконе", где повествуется об основании Дорофеевой пустыни на Ярославской земле. Боголюбивый и добродетельный старец Псково-Печерского монастыря Дорофей слышит однажды во время молитвы глас, приказывающий ему взять храмовую икону и идти с нею на свою родину, в город Углич. Но придя в Углич, Дорофей видит город и все монастыри в нем разоренными и разрушенными. Со слезами он отправляется в свое родное село Никулинское. По пути он останавливается для отдыха на речке Юге. Поставив икону на дерево, он засыпает, а когда просыпается, то не может снять икону - она не движется с места. Дорофей истолковывает чудо как желание иконы остаться на этом месте и начинает пустынножительствовать. О старце узнают люди и начинают приходить к нему, получая исцеления от чудотворной иконы. После смерти Дорофея за пустынью закрепляется его имя. Чудотворную икону переносят в село Никулинское, но она дважды возвращается на прежнее место, в Дорофееву пустынь. В третий раз икона просто не двинулась с места. По благословению ростовского митрополита Варлаама в пустыни строится сначала деревянная, потом каменная церковь; во время строительства "чюдеса велия быша от Пресвятыя Богородицы". Через какое-то время обретают могилу старца Дорофея и основывают рядом с ней монастырь. Далее - чудеса от иконы и могилы Дорофея.

Текст этот интересен тем, что он балансирует на грани жанровых "запретов" и все-таки не утрачивает признаков сказания о чудотворной иконе. Функциональный герой, икона, объединяет и, в какой-то мере, подавляет активную житийную традицию и легенду об основании монастыря: она принудила старца к пустынножительству, способствовала своими чудесами исцеления его славе, после его смерти хранила "верность" месту и определила, в конечном итоге, строительство церквей и монастыря в пустыни. Более того, "Сказание" сохраняет мотивы "гласа от иконы", "запрета на прикосновение к святыне", "возвращения на прежнее место", "исцеления от иконы" и пр.

В составе сказаний о чудотворных иконах выделяется еще один, относительно самостоятельный, сюжетный блок - чудеса исцеления от иконы после ее утверждения на новом месте. Они помещаются по окончании основного повествования и представляют собой цепочку маленьких рассказов о конкретном чуде со всеми обстоятельствами и деталями его происхождения. На этой "летописи чудес" сконцентрировали свое внимание многие исследователи, посчитав ее структуру аналогичной структуре

собственно сказания: несчастье, обращение к иконе, исцеление. Но, как мы пытались показать выше, структура сказаний о чудотворных иконах сложнее, она не исчерпывается предложенной сюжетной схемой, которая, очевидно, более применима к жанру чуда. Чудо от иконы выступает как жанровая разновидность более широкого жанра чуда, его конкретизация по чудесному предмету. В нашем случае чудесный предмет, обладающий силой исцеления и помощи в несчастьях, - икона. Естественно, икона творит чудеса не просто так, а при соответствующем духоном усилии человека, попавшего в несчастье: уверование в чудотворную силу иконы, покаяние перед ней, исполнение обета, усиленная молитва, признание в совершенных преступлениях и т.п. (ср. сказочный мотив помощи герою от волшебного предмета). Чудесную силу могут получать также вещи, бывшие в соприкосновении с иконой. Наиболее часто сакральную силу обретает вода, омывшая икону. Классический пример тому, чудо четвертое в "Сказании о чудесах Владимирской иконы".

"По неколицех же временех пришедшу празднику госпожину дни. Князь же Андрей на каноне стояще во церкви, пения лики сотворяя, а сердцем боляше, бе бо княгини его боляше детиною болезнию. Два дни напрасно болящи. Яко по каноне бысть, омывше водою икону пресвятыя Богородица, посла ко княгине. Она же вкуси воды тоя и роди детя здраво и сама бы здрава том часе молитвами святыя Богородицы"[26].

Чудесную силу обретает также вода в реке, где омыли Мезенскую икону. От этой воды исцелялись недужные, сю окроплялась церковь и прочие святыни.

Иногда незамысловатые рассказы о чуде от иконы превращались в развернутые истории, как, например, в чуде третьем в "Сказании об Абалацкой иконе". Герой наказывается за свое небрежение к чудотворной иконе: он не вышел приветствовать икону и посланного с ней для сбора средств на храм мужа Антония, а ругался, "неистовые глаголы от сердца своего испусти". И в тот же миг "впаде в недуг зело лют". После раскаяния и щедрого пожертвования на храм герой исцеляется[27].

Как можно заметить, подобные чудеса от иконы обладают собственным сюжетом, героями, коллизией. Поэтому при внешней простоте схемы они всегда обладают содержательной новизной. Никогда нельзя знать заранее, с кем и какое несчастье приключится, каково будет заступничество иконы или ее кара. Этот ряд бесконечен в своих конкретных проявлениях, и в этой изменчивости кроется его художественная изюминка. Содержательная вариативность жанра чуда позволяет нанизывать рассказы-чудеса друг за другом на единый стержень - чудотворную икону. Очевидно, чудеса можно рассматривать и отдельно, но в сочетании с основным текстом (сказанием) они обретают сами и придают ему новую художественную силу. Позволим себе

предположить, что это сила книги, сборника рассказов с иллюстрациями и примерами, какой обладает "Книга о Тихвинской Богоматери" или объединные вместе Служба, Сказание и чудеса Феодоровской иконы.

---

1 Лихачев Д.С. Система литературных жанров древнерусской литературы // Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986; Прокофьев Н.И. Древнерусские притчи и их место в жанровой системе литературы русского средневековью // Литература Древней Руси / МГПИ им. В.И.Ленина. М., 1988; Прокофьев Н.И. Видение как жанр в древнерусской литератре // Вопросы стиля художественной литературы: Учен. записки МГПИ им. В.И.Ленина. М., 1963. Т. 231; Ромодановская Е.К. Русская литература в Сибири первой половины XVII в. Новосибирск: Наука, 1973; Дмитриев Л.А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII-XVII вв. Л.: Наука, 1973.

2 Использование в статье тексты: "Сказание о чудесах Владимирской иконы" / Изд. В.О.Ключевским. М., 1878 ("Памятники древней письменности"). С. 29-43; "Сказание о победе над болгарами 1164". Там же. С. 21-28; "Сказание о битве новгородцев с суздальцами" // ПЛДР. XIV - середина XV в. М., 1981. С. 448-453; "Воспоминание о бывшем знамении и чуде от иконы Богородицы в Великом Новгороде" // Памятники старинной русской литературы, изд. Г.Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860. Вып. 1. С. 241-242; Лихачев Д.С. Повести о Николе Заразском: (тексты) // ТОДРЛ. М.-Л., 1949. Т. 7. С. 257-406; Кириллин В.М. Первоначальные редакции "Сказания о Тихвинской Одигитрии": (тексты) // Книжные центры Древней Руси XI-XVI вв. СПб., 1991. С. 214-219; Повесть о Луке Колочском // Русские повести XV-XVI веков. М.-Л., 1958. С. 116-118; Сказание о Владимирской иконе // ПСРЛ. М., 1965. Т. II. Прил. С. 243-254; Сказание об Иверской иконе // Шмидт С.О. Сказания об афонских монастырях в новгородской рукописи XVI в. // Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967. С. 358-360; Сказание о Ватопедской иконе // Там же. С. 361-363; Повесть об Ахмате (чудо Владимирской иконы). ГИМ, Синод. сбор., № 965 (542), сб. кон. XVII в., лл. 11-14; Повесть о явлении и чудесах богородицы Казанской // Творения святейшего Гермогена Патриарха Московского и всея России. М., 1912. С. 1-6; Сказание о явлении Святогорских икон в Ворониче на Синичьей горе. РГБ, ф. 79, № 40, Сб. кон. XVII в. лл. 12об.-23; Сказание опубликовано по нескольким спискам: Кириллин В.М. Новые материалы для истории книжно-литературных традиций средневекового Пскова. Святогорская повесть // Книжные центры Древней Руси. XVII век. СПб., 1994. С. 147-162; Китежский летописец // Комарович В.Л. Китежская легенда. М.-Л., 1936. Приложение 1; Сказание о Феодоровской иконе. РГБ, ф. 256, № 364, сб. кон. XVII в., лл. 76-110; Сказание о Палецкой иконе. РГБ, ф. 310, № 398, сб. 1670-80-х гг., лл. 106-110об.; Сказание о Толгской иконе. РНБ, Солов. собр., № 609 (990), сб. XVII в., лл. 232-238об.; Повесть о Выдропуской иконе // Летописи русской литературы и древностей, изд. Н.Тихонравовым. М., 1862. Т. 4. С. 19-28; Сказание об Оранской иконе. РГБ. Ф. 29. № 67. Сб. нач. XIX в., лл. 12-23об.; Сказание о Югской иконе (Повесть о Дорофеевой пустыни). РГБ. Ф. 209. № 588. Сб. кон. XVII в. Лл. 67-74; Волкова Т.Ф. Вновь найденная повесть XVII в. о Мезенской иконе Троицы: (текст) // Рукописное наследие Древней Руси. Л., 1972. С. 141-143; Сказание об Абалацкой иконе // Тобольские епархиальные ведомости. 1902. № 24. Отд. неоф. С. 453-462; Ромодановская. Сказание о явлении Казанской иконы богородицы в

Тобольске: (тексты) // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С. 50-58; Сказание о явлении и чудесах Смоленской иконы в г.Шуя. РНБ, собр. Ф.А.Толстого, Q XVII. 79, сб. XVII в., лл. 72-161об.; Служба и сказание о чудесах иконы Донской богоматери. РГАДА, собр. Саровск.пустыни. Ф. 357, № 146, ркп. 3-й четв. XVII в., л. 36-81 об.

3 См. указ. соч. С. 29.

4 См. указ. соч. С. 77.

5 См. указ. соч. С. 282.

6 Кириллин В.М. Текстологический анализ ранных редакций "Сказания о Тихвинской Одигитрии" // Литература Древней Руси: источниковедение. Л., 1988. С. 129-143; Лихачев Д.С. Повести о Николе Заразском // Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986, С. 235-258; Ромодановская Е.К. Сибирские повести об иконах (XVII - начала XVIII в.) // Освоение Сибири в эпоху феодализма XVII-XIX вв.). Новосибирск, 1968. С. 82-96; Филипповский Г.Ю. Столетие дерзаний: (Владимирская русь в литературе XII в.). М.: Наука, 1991; Гребенюк В.П. "Повесть о Темир-Аксаке" и ее литературная судьба в XVI-XVII веках // Русская литература на рубеже двух веков (XVII - начало XVIII в.). М., 1971. С. 185-206; Нечаева Т.В. "Сказание о Феодоровской иконе" первой трети XVII в.: местная легенда и литературный текст // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 6. Ч. 1. С. 140-164.

7 См. указ. соч. С. 283.

8 См. указ. соч. С. 454.

9 См. указ. соч. С. 116.

10 См. указ. соч. Лл. 79об.-80.

11 См. указ. соч. С. 142.

12 См. указ. соч. С. 358-359.

13 См. указ. соч. С. 214.

14 См. указ. соч. Л. 80.

15 См. указ. соч. С. 359.

16 См. указ. соч. С. 6.

17 См. указ. соч. С. 344-345.

18 Замечание было сделано в частной беседе.

19 См. указ. соч. С. 85.

20 См. указ. соч. С. 282.

21 См. указ. соч. С. 117-118.

22 См. указ. соч. С. 22-23.

23 См. указ. соч. Л. 89об.

24 См. указ. соч. С. 252.

25 Полякова С.В. Византийские легенды как литературное явление // Полякова С.В. Византийские легенды. Л., 1972. С. 245-273.

26 См. указ. соч. С. 36-37.

27 См. указ. соч. С. 259-260.

В.В. Калугин

КНЯЗЬ АНДРЕЙ КУРБСКИЙ — РИТОР

В Древней Руси первым теоретическим руководством по ораторскому искусству была так называемая "Риторика" Макария. Ее самые ранние списки из числа известных ныне датированы 1620 г. (публикацию памятника по рукописи 1623 г. см. в исследовании: Лахман 1980). Однако восточнославянские писатели владели секретами высокого красноречия уже в XI в., со времен киевского златоуста митрополита Илариона. В величественном "Слове о Законе и Благодати" проповедник обращался к тонким ценителям "плетения словес". "Ни к неведущиим бо пишемь,— предупреждал он,— нъ преизлиха насыштьшемся сладости книжныа" (Молдаван 1984, 79). И это притом, что шли всего лишь первые десятилетия восточнославянской книжности. Среди слушателей Илариона могли быть люди, хорошо помнившие крещение Русской земли. Но как же тогда изучали риторику в Древней Руси? По литературным образцам, а не по по специальным учебникам. Примерами для подражания служили библейские и богослужебные книги, творения отцов церкви и другие памятники, переведенные большей частью с греческого на старославянский язык первоучителями Кириллом и Мефодием и многочисленными продолжателями их дела (подробнее см.: Пиккио 1984, 247-279).

Переводившиеся византийские классики — Василий Великий, Григорий Назианзин, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин и другие авторы — были прекрасно знакомы с древними и современными им теориями языка и стиля. Значение риторики в культурной жизни империи ромеев было огромно. Потребность в изощренном, отточенном слове сопутствовала византийцам буквально с первых шагов их образования, и они восприняли от поздней античности традиционную схему риторического учения. В Древней Руси классика восточнохристианской литературы стала архетипом словесной красоты. Читая ее в переводах, постигали тайны литературной техники многие поколения православных славянских книжников (ср.: Буланина 1985, 13-16; Буланин 1991, 82).

Метод подражания нисколько не умаляет художественных достоинств древнерусского красноречия. Ориентация на образцовые произведения являлась краеугольным камнем науки элоквенции как в древности, так и в Новое время. Еще

Цицерон требовал в трактате "Об ораторе": "Итак, вот первое мое предписание: надо указать образец для подражания, и пусть начинающий всеми силами стремится уловить все лучшее, что есть в этом образце" (Цицерон 1994, 247). М.В. Ломоносов заметил в этой связи: "Красноречие коль много превышает прочие искусства, толь больше требует и подражания знатных авторов" (Ломоносов 7, 94). Эстетика слова познавалась по образцовым текстам. Это правило было непреложным законом сотни лет. Оно составляло альфу и омегу древнерусского художественного мышления.

Однако еще до "Риторики" Макария в нашей средневековой литературе был писатель, который соединил в своем творчестве церковнославянскую традицию с западноевропейской филологией. Этим эрудитом был князь-философ Андрей Михайлович Курбский. Особый интерес представляют его сочинения, написанные незадолго до бегства за границу в ночь на 30 апреля 1564 г. и вскоре после него. Это три послания старцу Псково-Печорского монастыря Вассиану Муромцеву, "Ответ Ивану многоученому о правой вере" и первое письмо Грозному. Среди исследователей нет единого взгляда на время их возникновения. По мнению Я.С. Лурье, Курбский составил первое послание Муромцеву еще до отъезда в Литву, а два других — уже за рубежом, в 1564-1565 гг. (ПИГ 472-473, 533-534). Английский историк Н.Е. Андреев считает, что все три произведения следует датировать периодом между декабрем 1563 и апрелем 1564 г., когда опальный боярин служил воеводой в Юрьеве Ливонском (Андреев 1955, 414-436). Иной точки зрения придерживается Р.Г. Скрынников. Он установил, что первое письмо старцу Вассиану появилось на свет весной или летом 1563 г., а второе — между февралем и апрелем 1564 г., очевидно, под непосредственным впечатлением жестокой казни бояр в Москве 31 января того же года. Третье послание в Печоры было создано князем в скором времени после побега из Юрьева, одновременно с первой "грамотой царю государю из Литвы", в мае-июне 1564 г. (Скрынников 1962, 102, 105, 106, 113; Скрынников 1992, 35-37).

Второе письмо Вассиану Муромцеву резко распадается на три части. Начавшись с обличения ложного "Евангелия Никодима" и других апокрифов, оно перерастает в гневную филиппику против режима Ивана IV и иосифлянской церкви, а затем, вернувшись к исходной теме, заканчивается статьей "О Скориных книгах", в которой Библия в издании Франциска Скорины объявлена неканонической (РИБ 31, 383-390, 390-401, 401-404. Ср.: Скрынников 1973, 35-36). Вторая часть представляет собой образец высокой книжно-славянской риторики. Она является прологом к переписке с Грозным и начинается характерной для Курбского апокалипсической картиной торжества сил зла: "Благовременно днесь рещи ангелов глас, ко Громову сыну реченнои: горе, горе живущим на мори и на земли, яко

разрешен бысть сатана от темницы своея на прельщение их, имея в себе ярость велию" (РИБ 31, 390; Апокалипсис XII, 12; XX, 2, 7. Ср.: Курбский 1976, 1). Собираясь перейти на сторону противника, царский полководец заготовил оправдательный документ своей измене.

Позднее сам автор назвал эту грамоту "вторым посланеицем против всего пятаго евангелия" (РИБ 31, 410). Но содержание письма в его современном виде шире названия. Есть основания полагать, что перед нами не одно, а два произведения. Право так думать дает краткая записка Курбского, отправленная им в Юрьев тотчас после бегства за границу: "Вымите Бога ради, положено писание под печью, страха ради смертнаго. А писано в Печеры, одно в столбцех, а другое в тетратях; а положено под печью в ызбушке в моеи в малои; писано дело государское. И вы то отошлите любо к государю, а любо ко Пречистои в Печеры" (РИБ 31, 359-360). Р.Г. Скрынников убедительно показал, что здесь имеется в виду вторая грамота старцу Вассиану (Скрынников 1962, 114; Он же 1973, 34-36). Но частное письмо против апокрифов нельзя назвать "делом государским". У Курбского не было никакой необходимости просить переслать его монарху. Зато обличение Ивана IV и творящихся в стране беззаконий полностью соответствует этому определению. Оно было адресовано Муромцеву, но в действительности имело в виду Грозного и все Российское царство (Скрынников 1962, 114). Политическая критика оказалась настолько резкой и смелой, что распространять крамольное писание было крайне опасно. Воевода спрятал его в тайник под печью. Туда же было положено "посланеице" в Печорский монастырь против "Евангелия Никодима". Князь Андрей прямо указал на существование двух "писаний": "...одно в столбцех, а другое в тетратях", а не "одно в столбцех и тетратях", если бы говорилось о черновике и беловике. Вероятно, на столбцах была написана грамота старцу Вассиану, а в тетрадях — как литературное произведение — филиппика против царя Ивана и его правительства. Готовясь к побегу, Курбский убрал подальше от греха компрометирующие материалы. Получив записку от "государева изменника", верные ему люди достали из тайника столбцы и тетради и, в спешке — "страха ради смертнаго" — соединив их, отправили в Печоры.

Исследователи сходятся в том, что рассмотренные сочинения возникли до того, как эмигрант принялся за "латинское учение" под руководством молодого шляхтича Амброжия. Иначе обстоит дело с "Ответом Ивану многоученому о правой вере". М.В. Дмитриев полагает, что он направлен против одного из антитринитариев 70-80-х гг. XVI в. и относится приблизительно к тому же времени, что и письма Курбского волынскому пану Кадиану Чапличу и князю Константину Острожскому (Дмитриев 1990, 108). Следовательно, это одно из поздних произведений боярина. Однако это не так. В языковом отношении "Ответ

о правой вере" и переписка с Вассианом Муромцевым подобны друг другу. Они написаны традиционным книжно-славянским языком Московской Руси. В "Ответе о правой вере" нет польско-латинских заимствований и западнорусизмов, характерных для творчества Курбского периода эмиграции и почти не употреблявшихся московскими книжниками. Совершенно очевидно, что "Ответ о правой вере" был написан в 1563-1564 гг. во время пребывания боярина на посту юрьевского воеводы. Памятник отражает московский уровень его культуры.

Нельзя согласиться с распространенным мнением, что "Курбский стал писателем, бежав за рубеж и изменив родине" (Лихачев 1987, 180). Становление Курбского как писателя произошло в России, а не за границей. Для этого имелись все необходимые предпосылки. Его духовным отцом был святой Феодорит Кольский, знаменитый нестяжатель и просветитель лопарей. Он много повидал за свою долгую жизнь и много странствовал от глухих лесов Кольского полуострова до Царьграда. В 1557 г. Иван Грозный отправил его в Константинополь к вселенскому патриарху для утверждения принятого десять лет назад царского сана. Огромная важность поручения говорит сама за себя. Старец Феодорит снискал на Руси высокий нравственный авторитет. Он также был искусным книжником, возможно, знал греческий язык. По словам князя Андрея, он свободно владел языком лопарей — саамским, научил "их писанию, и молитвы некоторые привел им от словенска в их язык" (РИБ 31, 332). Имя Феодорита Кольского может быть поставлено в один ряд с именем миссионера Стефана Пермского, создателя пермской азбуки и литературного языка.

Вторым наставником Курбского был философ Максим Грек. Они встречались в Троице-Сергиевом монастыре, где Максим, ученик итальянских гуманистов, заканчивал свой многострадальный жизненный путь. Там Максим Грек беседовал с молодым прославленным воеводой о "еллинской" мудрости и языческой прелести, о западной культуре и заблуждениях католиков и протестантов, он рассказывал о величии и гибели Византийской империи, о своих литературных трудах, странствиях и бедах,— а царский советник слушал речи, "сладчайшия паче меда", всей душой впитывая каждое слово "превозлюбленнаго учителя" (Ясинский 1889, 86; РИБ 31, 209; Курбский 1976, 5 об.).

Оба маститых наставника были намного старше князя Андрея (около 1528 — май 1583): Феодорит Кольский (1489/1490 — 17. VIII. 1570) — приблизительно на 38-39 лет, а Максим Грек (около 1470 — 12. XII. 1555) — примерно на 58 лет. Огромная разница в возрасте, колоссальный жизненный опыт усиливали их влияние на образ мыслей Курбского. Он до самой смерти остался верен заветам своих учителей.

Князь Андрей эмигрировал около 36 лет от роду. Он уже был сложившейся творческой личностью, ревностным сторонни-

ком ученого направления в литературе и языке, представленного трудами Максима Грека, его последователей и единомышленников. Об этом лучше всего говорят его ранние произведения. В них нет ничего ученического. Напротив, все выдает руку книжника традиционной славяно-византийской культуры. Царская служба в постоянных военных походах и государственном совете отодвигала на второй план филологические увлечения Курбского (см.: Курбский 1976, 6 об.). Но страсть к знаниям всегда владела им. При первой же возможности — во время годичного юрьевского воеводства и затем в эмиграции — он основательно занялся книгами. Не следует преувеличивать влияние на него западноевропейской образованности. Шляхтич в Польше XVI в. стыдился латыни (Майенова 1955, 87).Она казалась ему уделом школяров. Князь Андрей в зрелом возрасте вновь засел за учебники, штудировал латынь и гуманитарные науки, много читал и переводил древних и современных авторов. Не лишним будет напомнить, что его первая "епистолия" Ивану Грозному является блестящим образцом древнерусского красноречия. Ее справедливо сравнивают с "цицероновской" речью, произнесенной на едином дыхании, последовательной и совершенной в художественном отношении (ИРБ 1970, 448). Беглый воевода написал послание в первые недели пребывания за границей. За столь короткий срок у Курбского не было возможностей познакомиться с утонченной западноевропейской культурой и испытать на себе ее влияние, если не считать, что за границей боярина первым делом ограбили до нитки.

Князь Андрей стал писателем "от многие горести сердца" (ПГК 7). Пылающий на Руси "огнь мучительства", утверждал он, невозможно передать никакими "риторскими языки" (РИБ 31, 395; Курбский 1976, 1). Поэтому Курбский стремился повлиять не только на разум, но и на чувства читателей, не только убедить их неопровержимыми доказательствами, но и взволновать, увлечь за собой. Это один из самых эмоциональных писателей Древней Руси. Его стиль полон страсти и аффекта. Его пером руководили ненависть к тирании и глубокое сердечное сочувствие к ее жертвам. Князь Андрей не скрывал свои душевные переживания. Он намеренно подчеркивал их: "А сие писал, к сокращению трагедии тое жалостные зряще, понеже и так едва от великие жалости сердце ми не росторглося" (РИБ 31, 324).

Этот трагический пафос никогда не смолкал в русской литературе. В бунташном XVII в. обличал и проповедовал "от болезни сердца своего" протопоп Аввакум (РИБ 39, 576), а в следующем столетии — другой оппозиционер, А.Н. Радищев, тонкий знаток церковнославянского витийства: "Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвленна стала" (Радищев 1992, 6). По воспоминаниям современников, А.С. Пушкин хотел написать историю императора Александра I

"пером Курбского" (Пушкин 1991, 98). Литература была для этих писателей "глаголом истины".

Негодование рождало эмоционально-риторический стиль Курбского. С помощью сильных фигур речи, неожиданных метафор, смелых сравнений, ярких эпитетов и других тропов он создал впечатляющие картины, наполненные глубоким чувством. Высокое красноречие, гибкий поэтический синтаксис, живая образность и вместе с тем традиционность — вот составляющие части его стилистики.

Американский славист Эдвард Кинан обнаружил в его первом письме царю Ивану ритмическую организацию трех контекстов (Кинан 1971, 18-19). В одном из них, например, выделяется глагольная рифма в форме аориста. Воевода с укором напоминал монарху о своих ратных трудах и подвигах:

> Пред войском твоим хожах и исхожах,
> И никоего тебе безчестия приведох,
> Но развее победы пресветлые помощью
> ангела Господня во славу твою поставлях,
> И никогда же полков твоих хребтом к чужим
> обратих,
> Но паче одоления преславна на похвалу тобе
> сотворих
>
> *(Кинан 1971, 19).*

Исследователь заключил, что эти периоды написаны стихами, по его мнению появившимися в русской литературе только в XVII в. На основании этой ложной посылки был сделан вывод, что произведение не могло быть создано в эпоху Грозного. Князь С.И. Шаховской, по версии Кинана настоящий автор послания, известен как светский и духовный поэт. Ритмически упорядоченный эпистолярный текст якобы является одним из главных признаков его участия в грандиозной литературной мистификации XVII в. Между 1623 и 1625 гг. Шаховской написал гневную жалобу на несправедливые гонения царю Михаилу Федоровичу, но, вновь оказавшись в фаворе, благоразумно переделал ее в грамоту своего давно почившего дальнего родственника Курбского Ивану IV (Кинан 1971, 17-21).

Исторические источники камня на камне не оставляют от этой пирамиды отвлеченных построений. Во-первых, были поэты в России и до Шаховского, а во-вторых, ритмическая проза — это еще не стихи. Л.И. Сазонова, изучавшая этот вопрос, отмечает: "Если ритм стиха создается, как известно, главным образом на трех уровнях: слоговом, образующем метрический ритм, стопном, образующем организацию стихотворной строки, и стиховом, образующем организацию строф, а ритм изначальной прозы не связан со специальным ритмическим заданием автора и определен либо особенностями, стихией самого языка, либо естественным эстетическим стремлением

автора к гармонизации, плавности и пластичности языка, то доминантным признаком ритмической прозы является принцип синтаксической аналогии, который вызван к жизни специальным авторским заданием и выступает в тексте как эстетический элемент, как замысленная композиция текста. И если для стиха существуют универсальные системы измерения — силлаботония, тоника, силлабика, то для ритмической прозы такой мерой является не стопа, не метр, а синтаксическое смысловое целое — единица, более объемная, имеющая множество разновидностей, вариантов синтаксических фигур" (Сазонова 1974, 35).

Приведенные Кинаном примеры свидетельствуют лишь только о том, что князь Андрей овладел техникой красноречия еще до бегства за рубеж. Смысловая и структурная симметрия текста является яркой особенностью риторической прозы Курбского (Феннел 1974, 176-178). Ее ритмичность создается за счет особого подбора и расположения слов. Книжно-славянское красноречие, как и классическое учение риторики о соединении слов, отталкивалось от обыденного разговорного употребления. Высоко ценимый Курбским Аристотель учил, что "стиль, лишенный ритма, имеет незаконченный вид, и следует придать ему вид законченности.., потому что все незаконченное неприятно и невразумительно" (АР 1978, 139).

Русские писатели прибегали к художественным возможностям ритмической прозы с древнейших времен (см.: Сазонова 1974, 30-46; Лихачев 1975, 340; Скрынников 1992, 38-39). Для нее характерна глагольная рифма. Глагол и его формы тяготели к концу фразы. Они несли на себе интонационное и смысловое ударение, делили текст на относительно соразмерные отрезки и требовали после себя паузу. Употребленный сознательно или интуитивно звуковой повтор на конце нескольких соседних фраз усиливал выразительность и благозвучие авторской речи. Украшенный стиль Курбского не является исключением из общего правила. В его "Третьем послании царю Ивану" есть такие рифмованные строки: Господь повелевает никого же прежде суда осуждати и бревно из своего ока первие отъимати, и потом сучец из братня ока изимати, а диявол подущает точию словом проблекотати...(ПГК 107). В таких периодах можно усмотреть прообраз современного стиха. Но это была еще не поэзия, а ее далекая предыстория. Здесь ритм и рифма не выдержаны от начала и до конца, а порой бывают просто случайны и кажутся "стихами" лишь современному читателю, хотя в прошлом никто не воспринимал их таким образом. Ритмическую прозу с простыми рифмами можно обнаружить в разных сочинениях князя Андрея, а не только в его переписке с монархом.

Показательно второе письмо Курбского Вассиану Муромцеву. Оно являетя образцом его риторической прозы. Боярин, недовольный политикой Ивана Грозного, жестоко нападал на власти предержащие. Его филиппика против послушного монар-

ху иосифлянского духовенства отличается соразмерностью составляющих ее частей содержательной, синтаксической и ритмико-интонационной структуры. Переход от собственно прозаического повествования к своеобразному речитативу сразу же бросается в глаза: "Посмотрим же и на священническии чин, в каких обретаются — не яко их осужаем, не буди то, но беду свою оплакуем.

Не токмо душа своя за паству Христову полагают, но и расхищают —

вем, яко бедно ми глаголати — не токмо расхищают,
но и учителе расхитителем бывают,
начало и образ всякому законопреступлению собою полагают;
не глаголют пред цари, не стыдяся о свидении Господни,
но паче потаковники бывают;
не вдовиц и сирот заступают,
ни напаствованных и бедных избавляют,
ни пленников от пленения искупают,
но села себе устрояют,
и великие храмины поставляют,
и богатъствы многими кипят,
и корыстми, яко благочестием, ся украшают" (РИБ 31, 395-396).

Четкое противопоставление и чередование в структуре текста словесных рядов и образов, параллелизм синтаксических конструкций сообщают авторской речи размеренное и плавное течение. Глагольные рифмы поддерживают единство риторического периода, более сложного по своей организации по сравнению с обычной повествовательной прозой. Приведу в качестве примера отрывок из "Ответа Ивану многоученому о правой вере". Курбский подверг в нем резкому осуждению столь нелюбимых им протестантов:

Крестьяне ся прозывающе,
а вся жидовская мудръствующе;
июдеиских сонмов отлучаетеся,
а по всему нраву их подобящеся;
Христу глаголюще покланятися,
а всю ярость жидовскую на иконе Его исполняюще.
Аще Его з жиды не распинающе,
на небеси бо есть,
но образ Его, на паметь нам оставленныи,
по улицам влачаще и огню предающе;
и за ланиту Его по лицу не ударяюще,
но священнолепного образа зрак Его железом и теслами скребающе,
и [с.— 1В.К. 0] воины копием Его [не.— 1 В.К. 0] прободающе,
но на образ Его стрелами и пищальми стреляюще.
А Распятому на кресте глаголют покланятися,
а знамение животворящего креста Его на себе не полагающе.
Аще святых Его со еллины не закалающе,
и со июдеи камением не побивающе,
но святых их иконы сокрушающе
и по торжищех ногами топчюще,
и правоверным людем, паче древних гонителеи, муки и гонения наводяще

(РИБ 31, 375-376).

Весь интонационно-синтаксический строй отрывка указывает на то, что ритм и рифма употреблены в нем сознательно. Писатель хотел не только потрясти православного читателя рассказом о кощунстве протестантов, но и усладить его слух благозвучностью своей инвективы.

Главные произведения Курбского периода эмиграции — "История о великом князе Московском", предисловия к сборнику "Новый Маргарит" и "Богословию" Иоанна Дамаскина — продолжают лучшие традиции книжно-славянского красноречия, злободневного и острополемического. Язык его поздних сочинений испытал на себе сильное влияние западнорусской речевой стихии с ее многочисленными полонизмами и латинизмами, местными словами и выражениями. Однако князь Андрей сохранил старые писательские приемы. И после знакомства с науками тривиума — грамматикой, риторикой, диалектикой — он по-прежнему использовал традиционные средства древнерусской поэтики, писал ритмической прозой. В "Истории о великом князе Московском" боярин сложил торжественную, эпидейктическую, речь в честь старых советников Ивана IV Алексея Адашева и протопопа Сильвестра. Эмигрант с ностальгией вспоминал счастливые времена Избранной рады, проводившей мудрую политику, во всем наставлявшей молодого государя:

"Тогда, глаголю, царь всюду прославляем был,
и земля Руская доброю славою цвела,
и грады предтвертыя Аламанския разбивахуся,
и пределы християнския разширяхуся,
и на диких полях древле пленёныя грады от Батыя безбожнаго и паки воздвизахуся,
и сопротивники царевы и врази креста Христова падаху, а другии покаряхуся,
нецыи же от них и ко благочестию обращахуся,
огласився и научився от клириков верою, Христу присвояхуся,
от лютых варваров, аки от кровеядных зверей, в кротость овчю прелагахуся
и ко Христове чреде присовокупляхуся" (РИБ 31, 246).

Рассмотренными фактами не исчерпываются все случаи использования Курбским ритмической и рифмованной прозы. Вопреки мнению Кинана она типична для его украшенного стиля. Ее ни в коем случае нельзя рассматривать как указание на подложность произведений князя Андрея и авторство Шаховского. Даже если боярин употреблял ее не всегда с заранее обдуманным намерением, то в таком случае мы имеем дело с внутренними особенностями художественного слова. Фигуры речи и тропы органически свойственны литературному языку.

Среди приемов построения текста в риторике Курбского заметную роль играет композиционно-стилистический принцип контраста. Он последовательно выдержан в "Истории о великом князе Московском" (Уваров 1973, 21-22). На протяжении всего повествования писатель резко противопоставляет прежнее благочестие христолюбивого и благоверного монарха — его нынеш-

ней тирании и разврату, Избранную раду — опричнине, "светлых мужей" (Алексея Адашева, протопопа Сильвестра, Феодорита Кольского и др.) — корыстолюбивым царедворцам и палачам, заповеди Божии — святотатству царских кромешников и т. д. Мир в книге разделен на друзей и врагов, добро и зло, черное, точнее кровавое, и белое, мученическое. По этому принципу построена одна из многочисленных инвектив против Грозного и придворных льстецов, оказавших пагубное влияние на государя. Курбский саркастически обращался к Ивану IV: "Се, царю, получил еси от шепчущих ти во уши любимых твоих ласкателей:

вместо святаго поста твоего и воздержания прежняго,
пиянство губительное со обещанными дияволими чашами;
и вместо целомудреннаго и святаго жительства твоего,
нечистоты, всяких скверн исполненныя;
вместо же крепости и суда твоего царского,
на лютость и безчеловечие подвигоша тя;
вместо же молитв тихих и кротких,
имиже ко Богу твоему беседовал еси,
лености и долгому спанию научиша тя,
и по сне зиянию, главоболию с похмелия
и другим злостям неизмерным и неисповедимым.
А еже восхваляше тя, и возношаше и глаголаше тя
царя велика, непобедима и храбра,
и воистинну таков был еси,
егда во страсе Божии жительствовал.
Егда же надут от них и прельщен, что получил еси?
Вместо мужества твоего и храбрости,
бегун пред врагом и храняка" (РИБ 31, 269).

Синтаксический и образный параллелизм придают логическую стройность и размеренность периоду. Все уровни его структуры охватывает прием контраста. С его помощью ярко изображены роковые перемены в характере Ивана и доказывается превосходство старых советников над новыми фаворитами самодержца. Композиционно инвектива разделена на последовательно чередующиеся отрезки, резко противопоставленные друг другу по смыслу. Лексической основой антитезы является антонимия — столкновение слов с противоположным значением: святой пост — пиянство губительное, целомудренное жительство — нечистоты, молитвы — леность и др. Усиливает выразительность авторской речи нисходящая градация — нагнетание семантически близких слов, расположенных по мере убывания их экспрессии. Дополняя друг друга, они создают эмоциональный образ: "А еже восхваляше тя, и возношаше и глаголаше тя царя велика, непобедима и храбра..." Затем следует риторический вопрос, на который дан уничижительный для Грозного ответ. Отступив от заветов Избранной рады, он превратился из триумфатора в труса, позорно бежавшего перед лицом врага. Князь Андрей сыпал соль на свежие раны монарха. Он стыдил Ивана IV тем, что во время опустошительного нашествия

крымской орды на Москву в 1571 г. тот в критической ситуации оставил войско и скрылся в Ростове. Риторика Курбского никогда не была отвлеченным витийством. Она публицистична и конкретна.

Стиль Курбского саркастичен. Бежавший от царского гнева воевода не испытывал ни малейших симпатий к обманутому государю. "Верный слуга" стремился опорочить его с головы до ног, выставить на всеобщий позор. Иван Грозный, сам виртуоз "кусательных" и "подсмеятельных" слов, был ошеломлен жалящими обвинениями бывшего любимца и сравнил их со змеиным ядом. Полученное письмо показалось ему горше полыни: "Понеже бо еси положил яд аспиден под устнами своими, наполнено убо меда и сота по твоему разуму, горчайши же пелыни обретающеся..." (ПГК 15). Писатели Нового времени согласились с этой оценкой. "...Послание, полное яду",— повторил А.К. Толстой в балладе "Василий Шибанов" (Толстой 1, 228). А.С. Пушкин назвал "озлобленной летописью" "Историю о великом князе Московском", продолжающую эпистолярный поединок боярина с монархом (Пушкин 11, 68. Ср.: Там же, 340).

Ирония Курбского пропитана горечью и злобой. Чтобы сильнее подействовать на читателей, он употреблял слова и образы в противоположном значении, создавал периоды в обратном буквальному смысле. Этот риторический прием, осложненный анафорой (о ней подробнее говорится ниже), использован в предисловии к "Новому Маргариту" в рассказе об опричном терроре и обрушившихся на страну бедах. Перо писателя дышало ненавистью, когда он вспоминал о Грозном и его клевретах: "Таковые он мзды ему служащим воздал, так отечество украсил, так ко единоколенным доброту показал, таковую ко единоязычным ему любов простер. Таковые суть ласкателей плоды, и таковы полезны советы, и в таково зло възрастают безпрестанне, ложные во уши царей шепъчуще!" (Курбский 1976, 3-3 об.). Саркастические похвалы всякий раз переходят в гневные обличения и проклятия. Контраст усиливал экспрессию текста, придавал рассказу автора страстный и резкий тон. "Се выслужил! Главою заплатил",— негодуя, писал князь Андрей о казни полководца Д.М. Ряполовского, победителя татар (РИБ 31, 283).

Курбский превосходно владел умением находить меткие и нужные слова, соединять их в неожиданные и выразительные сочетания, покоряя читателей мощью и красотой своей отточенной речи. Использовав оксюморон, он назвал царя-мучителя зверем словесным (РИБ 31, 308), превратил фамилию его советника Вассиана Топоркова в зловещий символ кровавого произвола, связав ее с орудиями палача топором и оскордом — разновидностью секиры (РИБ 31, 217), изобразил опричников слугами Антихриста — кромешниками. Неизвестно, кто первым дал царским преторианцам навеки оставшееся за ними прозвище. В сочинениях Курбского оно встречается постоянно (см.,

например: РИБ 31, 269, 305-308, 316, 321; Курбский 1976, 1 об.; ПГК 108, 116). Его происхождение объяснено С.Б. Веселовским (Веселовский 1963, 14). Игра слов построена на единстве и противоположности их значений и сходстве в звучании. Древнерусские предлоги *опричь* и *кроме* синонимичны. В средневековой картине мироздания царство Божие было областью вечного света, за пределами (опричь, кроме) которого находилась держава Сатаны — область вечного мрака. Выражение "тьма кромешная" обозначает 'преисподнюю, место мучений грешников'. В живой речи слова *опричник* и *опричный* произносились как *опришник* и *опришный*. Ассоциация с бесами напрашивалась сама собой. Удачно соединив буквальный и переносный смысл имен, древнерусский вольнодумец окрестил царских преторианцев кромешниками — исчадьями ада и слугами дьявола. Князь Андрей называл государеву дружину "полком сатанинским" (РИБ 31, 316). Он объявил правление Ивана Грозного царством "прелютаго зверя и... Антихристова сына" (РИБ 31, 306).

Риторический стиль Курбского тяготеет к разнообразным словесным и синтаксическим повторам. Они не являются простым украшением прозы, но обогащают смысловую и экспрессивную сторону текста. Такой художественный метод типичен для поэтики древнерусской литературы. Но он известен также и в народном творчестве. Это мог быть обыкновенный корневой повтор в словах разной грамматической формы: "...*окровил* руку в *крови* вражии..." (РИБ 31, 172), "...частыми *преодоленьми преодолеваху*..." (РИБ 31,173), "...различными *чары чарующих*..." (РИБ 31, 292), "...от *мучителя* многими *муками мучиму*..." (РИБ 31, 302), "...многолетными многими *леты*..." (РИБ 31, 400). Повторы одного и того же слова выделяли ключевые места в рассказе, сообщали ему взволнованный и приподнятый тон: "*Тогда* убо, *тогда*, глаголю, прииде к нему един муж..." (РИБ 31, 169), "*Добро* бы, и паки реку, зело *добро* избавити в орде плененных..." (РИБ 31, 240). Князь Андрей соединял в предложении синонимы, варианты и просто близкие по значению слова. Образуя единое целое, такие синтагмы были незаменимыми кирпичиками, из которых складывалась структура текста. Литературная манера Курбского служит наглядным подтверждением тому: "... *ласкающе и угождающе* ему во всяком *наслаждению и сладострастию*" (РИБ 31, 165), "... *отсылает и отделяет* от него всяку *нечистоту и скверну*..." (РИБ 31, 171), "... *воскурилося гонение* великое, и *пожар лютости* в земле Рускои *возгорелся*..." (РИБ 31, 276) и мн. др. (здесь и ниже курсив мой.— В.К.).

В языке его сочинений многочисленны повторы однотипно построенных синтаксических конструкций. Они звучали с большей силой, когда в их структуру включалось единоначатие, или анафора,— повторение одних и тех же слов в начале соседних предложений. Анафора типична для риторики Курбского. Она

входит как составная часть в разные фигуры речи и нередко охватывает собой значительные по объему периоды ритмической прозы. Во втором письме Вассиану Муромцеву Курбский ополчился на самого дьявола — вечного врага рода человеческого, задумавшего погубить древнее благочестие в "Святорусском царстве":

Он бо древле праотцем завистию во Едеме смерть сотвори,
и роду их на безбожие и чародеиство разумы преврати,
и скотолепному и нечистому жительству научи.
Он праведному внезапу все имение и дети погуби
и тело нещадно сокруши.
Он во Египте против Моисея чародеицев воздвиже
и чародеиствовати сотвори... (РИБ 31, 387).

И далее местоимение он еще пять раз начинает собой параллельно построенные фразы (РИБ 31, 387-388). Как анафору здесь надо рассматривать также союз и, восходящий к поэтике библейской литературы и очень употребительный в торжественных книжно-славянских стилях.

Приемом, противоположным анафоре по позиции повторяющихся элементов, является единоконечие, или эпифора. Она тоже выделяет основную мысль высказывания, но требует, чтобы соседние предложения оканчивались одними и теми же словами. Эпифору обнаруживаем в предисловии князя Андрея к "Новому Маргариту". Рассказывая о гонениях на своих родственников по приказу Грозного, он подчеркивал с помощью единоконечия их насильственную смерть: "Матерь ми и жену и отрочка единаго сына моего, в заточению затворенных, троскою поморил, братию мою, единоколенных княжат ярославских, различними смертьми поморил..." (Курбский 1976, 3 об.). В другом месте предисловия эпифора играет важную роль в организации авторской речи. Она делит текст на относительно соразмерные отрезки, сосредотачивает на себе фразовое и смысловое ударение. Этому отрывку предшествуют рассуждения Курбского о необходимости гуманитарных и философских наук в образовании искусного книжника и резкое осуждение невежд. Писатель облек свое умозаключение в форму силлогизма, одной из логических фигур риторики:

Всяко сопротивное со противным вкупе пребывати не может,
а иж нечистота чистоте сопротивна,
того ради, не очистився, очищати других не может .
Несовершен будучи сам, учити иных не может,
а еже неискусным [неискусный.— В.К.] несть совершен,
того ради иных учити не может (Курбкий 1976, 7 об.).

Словесным повторам в стиле Курбского близка восходящая и нисходящая градация. Она заключается в том, что в одно целое объединяются семантически близкие слова, которые, постепенно усиливая друг друга, создают эмоционально-экспрессивный образ. В предисловии к "Новому Маргариту" автор направил обличительный огонь своего пера против политики опричного

террора и ее вдохновителей: "...ласкатели советуют, аще кого оклевещут, и повинным сотворят, и праведника грешъником учинят, и изменником нарекут по их обыкновенному слову, не токмо того без суда осуждают, и казни предают, но и до трех поколенеи от отьца и от матери по роду влекомых осужают и казнят, и всеродно погубляют..." (Курбский 1976, 1 об.). Основу периода составляют два словесно-образных ряда, образующих фигуру нарастания, или восходящую градацию. Первый выражает тему клеветы: ...оклевещут, и повинным сотворят, и праведника грешъником учинят, и изменником нарекут..., второй является его непосредственным продолжением и обозначает тему незаконных массовых репрессий: ...не токмо того без суда осуждают, и казни предают, но и до трех поколенеи от отьца и от матери по роду влекомых осужают и казнят, и всеродно погубляют... Такими риторическими приемами Курбский хотел вызвать у читателей чувство гнева и ужаса перед неограниченным произволом Ивана IV.

Повторы в композиции произведения могут чередоваться между собой и другими фигурами речи, взаимопроникать, развертываться параллельно или преобразовываться один в другой. Возьмем, например, отрывок из "Истории о великом князе Московском". В нем речь идет об Алексее Адашеве и протопопе Сильвестре, сумевших наставить своенравного Ивана IV на правую стезю: "Сие творят, сие делают: главную доброту начинают — утверждают царя, и якого царя? царя юнаго, и во злострастиах и в самовольствии без отца воспитаннаго, и преизлище прелютаго, и крови уже напившися всякие, не токмо всех животных, но и человеческия" (РИБ 31, 170). Здесь мы встречаем анафору сие, объединяющую стилистические синонимы творят — делают, анадиплозис, или подхват,— фигуру речи, построенную таким образом, что слово или выражение, заканчивающее высказывание, повторяется в начале следующей фразы: "...утверждают царя, и якого царя? царя юнаго..." Особой выразительностью обладает повторение близких по значению слов, которые создают фигуру нарастания: "...и во злострастиах и в самовольствии.., и преизлище прелютаго, и крови уже напившися..." Князь Андрей воспользовался восходящей градацией при ответе на поставленный им самим риторический вопрос.

Курбский любил обрушить на читателя град вопросов и патетических восклицаний. Они имеют ярко выраженное оценочное значение, передают охватившие писателя чувства презрения, гнева, горя, восхищения и другие душевные переживания. Риторические восклицания и вопросы приковывают внимание читателя к напряженным местам повествования, направляют его мысли и эмоции в нужное автору русло. Эти синтаксические фигуры были чрезвычайно широко распространены в книжно-славянском красноречии. Употребляя их, князь Андрей следовал литературным образцам высоких жанров. Во втором

письме Вассиану Муромцеву боярин гневно бичевал деспотический режим царя Ивана и погрязшее в грехах общество. Сгущая краски и нагнетая словесные ряды, он создал образцовый риторический союз периодов, в основе которого лежат восклицательные интонации и анафора горе:

"Но горе грабящим и крови проливающим, и милости и суда не имущим во властех своих! Блажени и треблажени претерпевающии различныя напасти от таковых, занеже время отмщения есть близ. Горе соблазняющим и смущающим, и напасти творяще, и озлобление стаду паствы Христовы! Горе неведением и забвением погрузившимъся и во след грядуще таковым, и не ведуще разсудити добраго ото злаго, лености своея ради! Горе нам, овцам оскудевшим от твердыя пищи! Горе нам, яко не имеем днесь искусных волов при яслех, иже бы прямо орали сердечныя наша бразды ралы евангельских словес и раздирали оляденевшая наша сердца многолетными многими леты и неподобными обычаи. И аще кто и ретко обрящутся таковыя правители, от Бога нам на пользу данныя, и за правость слова их и учения всячески оболгани и ненавидими бывают ото лжебратии и не человеколюбных и лукавых! Горе нам, иже о заповедех Господних нерадящим и законы Божия попирающе! Горе нам, яко вместо света всему миру тма и соблазнь бывающе и, вместо целомудреннаго и чистаго жительства, свинским и нечистым житием живуще, яко сих ради дел наших имени Божию хулитися во языцех! Горе нам, яко паче Христа мамоне работаем, и тщимся множаишим сел [в др. списке: множаиших сел и.— В.К.] имении обложитися, нежели, распродав села и имения и раздав неимущим, поити во след Христа по словеси Его! Горе мне окоянному, врага своего послушавша и в таковом обычае многоденьством затвердевшу!" (РИБ 31, 400-401). Такая литературная манера отличается риторическими ухищрениями и словесной изощренностью. Она развивалась в высоких жанрах церковно-учительного красноречия. "Плетение словес" широко распространилось в эпоху православного Возрождения в XIV-XV вв. Князь Андрей подражал лучшим образцам орнаментальной прозы, но использовал церковную риторику в политическом памфлете. "Извитие словес" вышло за рамки чисто религиозной литературы и стало оружием острополемической публицистики.

Как уже говорилось, эмоциональный стиль Курбского изобилует вопросительными интонациями. Они сообщают его речи то торжественное звучание, то резкий и взволнованный тон, то негодующий и скорбный характер. Этот типично риторический прием иногда обнимает собой большие контексты. Боярин мастерски использовал его уже в переписке с печорским старцем Вассианом (РИБ 31, 396-397, 407-408). Он спрашивал во "Втором послании Муромцеву", изображая Русь последним светочем православия в мире завоевателей-мусульман и отступников от древнего христианского благочестия: "Возведем мысленное око на восток и посмотрим разумным видением: где Индея и

Ефиопия? где Египет и Ливия и Александрия, страны великия и преславныя, многою верою ко Христу древле усвоенныя? где Сирия, древле боголюбивая? где Палестина, земля священная, от нея же Христос по плоти и вси пророцы, апостали? где Евтропия [в др. списке: евртропияне.— В.К.], иже бе во премудрости правоверия многи? где Констянтин град преславныи, он же бысть яко око вселеннеи благочестием? где новопросиявшия по благоверии Серби и Болгары и их власти высокия и грады преизобильныя? Не вси ли сия преславныя и преименитыя царства в прежних летах единодушно правую веру держаще, и ныне грех деля многих безбожными властели обладаны, от них же верныя люди безпрестани прельшаеми, и томими, и на различныя прелести от правоверия отводими: овы ласкании, тщими славами прелестнаго мира сего, овы бедами и скорбми многими принуждаеми. <...> И паки обратим зрительное души к западным странам и посмотрим опасне мыслию: где Рим державныи, в нем же Петра апостола наместники, древнии папа пожиша? где Италия, от самых апостол благоверием украшена? ...где различныя языки по западным странам живуще, в них же бе от апостол и от наместник апостолских евангелия Христова смотрения проповедано и нарочитыми спископы по всем странам, яко многими звездами светлыми, украшены были... Возрим днесь мысленне: где сия вся? не вси ли в различныя ереси разлияшася?" (РИБ 31, 391-393).

Стилистические приемы Курбского напоминают риторику Максима Грека в его "Втором слове на богоборца пса Моамефа, в нем же и сказание отчасти о кончине века сего". Произведение афонского старца пронизано пессимистическими настроениями. Крушение христианских государств под натиском турок, гибель Константинополя, запустение древних центров православия, ереси и лжеучения Запада казались ему грозными знамениями скорого светопреставления: "...где яже в благоверии и честности боголепней возсиавшая красота вкупе и слава бывших верных в Иерусалиме, и Александрии, и Египте, и Ливии и Антиохии? ...где яже в благоверии возрастшая высота преловутая и похвала всех западных язык, святая, глаголю, соборная и апостольская церковь ветхаго Рима? Не сия ли вся видим ныне, ова убо обладана бывша, ова же и запустена от безбожных агарян, ова же охудена и непотребьна бывша до конца различными богомерскыми ересми, их же началник есть той, иже преже пресветлый и преименитый во благоверии и во всяком житии честном и премудрости, древний Рим и яже по нем прочая Италиа? Иди мысленым, душе, оком в Индию и Ефиопию последних концев вселенныя,— и тамо обрящеши всяко безобразие и гнушение всяческых ересей. Есть же, где и агаряньское нечестие узриши, тамошныя языкы прельщающе и к себе прилагающе, где различныя восточныя верныя языкы, от них же свет благоверия начен сияти при божественных апостолех и к нам, европияном, разлияся. Не сия ли вся без мала

агарянская нечестивая тма ова убо к себе уже преложи, ова же не потребьствова и озлоби и растлела есть душевне, и растлевает всегда всякым образом? ...где высота и неприкладная слава, елика в области и премудрости и всякой добродетели и благозакония и православнеи вере царствия православных христиан царей, царствовавших в всеславнем и благочастнем граде Констянтина великаго? где всемирный он свет благоверия, иже, подобне солнцу, осиявая вселенную всю архиереиствовавшими в нем равноангельными святители? Не сия ли вся леты уже довольными работна суть и подручна измаилтяном? <...> Уразумеим мыслено, в каково злочястие ныне доидошя...” (Максим Грек 1, 133-135).

Единство темы и риторических приемов обоих авторов указывает на знакомство князя Андрея с произведением своего учителя. Нам известно, что когда юрьевский воевода писал старцу Вассиану, в его распоряжении находился большой рукописный сборник, в котором были “многие словеса, Максима Философа да и иных святых” (РИБ 31, 495-496). Не исключено, что среди них имелось также “Второе слово на богоборца пса Моамефа”. Курбский творчески подошел к своему источнику. Сочинение святогорца — это слово о погибели Византийской империи. Произведение князя Андрея — плачь о бедах земли Русской, последней твердыни правоверия (РИБ 31, 393-394). Максим Грек считал предтечей Антихриста мучителя султана Магомета (Максим Грек 1, 132, 136). Боярин видел знамение последних дней в самовластии Ивана Грозного. Дальнейшее развитие эта тема получила в “Истории о великом князе Московском” — политическом памфлете, написанном слезами и желчью, а не чернилами.

Вопросительным конструкциям принадлежит заметное место в ее композиции. С их помощью Курбский создал иллюзию непосредственного общения автора с читателем и персонажами. Прибегать к этому средству советовали еще античные руководства по ораторскому искусству (Цицерон 1994, 365). Образы его собеседников различны. Перед нами проходят благородные и ученые мужи, изнеженный воин, лицемерный христианин, наконец, сам Иван IV со своими приспешниками. Писатель ведет с ними живой и напряженный разговор. Вообще, его “История” появилась как ответ на настойчивый вопрос “многих светлых мужей”, новых соотечественников эмигранта: “Откуды сия приключишася, так прежде доброму и нарочитому царю, многажды за отечество и о здравии своем не радящу... и прежде от всех добрую славу имущему” было суждено превратиться в “прелютаго зверя и Святоруские земли губителя” (РИБ 31, 161, 306). Уступив частым просьбам и взявшись за перо, чтобы объяснить губительные метаморфозы в характере Ивана, Курбский ни на минуту не забывал о своих “совопросниках”. Он создал впечатление непринужденной беседы находящихся рядом людей. “Что же воздал за сию ему службу? — спрашивают у князя Андрея

о Грозном, и он охотно отвечает: — Послушаи, молю, прилежно прегорчаишия тоя и жалостныя ко слышанию трагедии!" (РИБ 31, 287-288).

Этот западнорусский собеседник московского боярина плохо знаком с подлинными причинами "жалостной трагедии" в России, и ему очень хочется услышать правду из первых уст — от бывшего советника Грозного. Тот видел корень зла в новых приближенных монарха — низких и корыстных льстецах. "Что же по сих за плод от преславных ласкателеи, паче жь презлых губителеи, возрастает? и во что вещи обращаются? и что царь от них приобретает и получает? Абие с ними диявол умышляет первыи вход ко злости, сопротив ускаго и мернаго путя Христова, по преславном и широком пути свободное хождение. А яко же сие начинают и како царева жития прежнюю мерность разоряют, еже нарицали неволею обвязана? Начинают пиры частые со многими пиянств, от нихже всякие нечистоты родятся. И что еще к тому прилагают?.." (РИБ 31, 267). И далее изображены сцены кощунственных вакханалий, внушающие негодование и ужас перед преступлениями Ивана IV и его подручных.

Диалог создавал в произведении атмосферу живого слова, сближал автора и читателя, превращал их в единомышленников. "Совопросники" Курбского, внимательно слушая его, вовремя вставляли нужные реплики, помогавшие писателю развивать сюжет в заранее обдуманном направлении. Князь Андрей всякий раз с готовностью откликался на вопросы собеседников, объяснял им действительное положение дел. Таков его рассказ о благотворном влиянии Адашева и протопопа Сильвестра на характер своевольного государя и обстановку в стране: "Что же сие мужие два творят полезное земле онои, спустошеннои уже воистинну и зело беднс сокрушенои? Приклони же уже уши и слушаи со прилежанием!" (РИБ 31, 170).

В описании взятия Казани русскими войсками в 1552 г. у Курбского появился новый собеседник — изнеженный воин в богатых одеждах. Прославленный полководец поучительно рассказывал ему о ратных подвигах и трудах своей молодости: "И еще к тому тогда иную хитрость изобрете царь казанскии против нас. Яковую же? Молю, повеждь ми. Исте таковую. Но слухаи прилежне, раздрочены [в др. списке: распещанныи жалнерю раздроченныи.— В.К.] воине!" 520 (РИБ 31, 184). Где герои прежних лет? "Богатыри — не вы!" Это хотел сказать седой ветеран своим новым товарищам по оружию. Его изображение попоек, танцев и хвастовства польско-литовской знати, потерявшей рыцарскую честь, доходит до вдохновенных высот и напоминает красноречие митрополита Даниила (РИБ 31, 241-245; Феннел 1974, 181).

К кому бы ни обращался и с кем бы ни беседовал князь Андрей, он всегда помнил о своем главном враге — Иване IV. Эмигрант мысленно переносился из своего заграничного убежи-

ща в Москву и, представ перед "тираном", смело и нелицеприятно обличал его, изливая все накопившееся в душе за долгие годы. В своем воображении Курбский открыто говорил то, о чем раньше, вероятно, не смел и подумать в присутствии грозного самодержца: "Еще ли ся не разсмотриш, о царю, к чему тя привели человекоугодницы? и чем тя сотворили любимыя маньяки твои? и яко опровергли и опроказили прежде святую и многоденную, покаянием украшенную, совесть души твоеи?" (РИБ 31, 270). Вынося монарху обвинительный приговор, он стремился выглядеть справедливым и объективным судьей, выслушавшим разные точки зрения. Писатель вступал в публичный спор с защитником Грозного: "Християнскии, речешь, царь? И еще православныи, отвещаю ти: християнов губил и от православных человеков рожденных и ссущих младенцов не пощадил!" (РИБ 31, 351).

Курбский не только разговаривал со своими собеседниками, но часто задавал вопросы сам себе и сразу же отвечал на них. Цель этого риторического приема — выделить наиболее важные места в повествовании, заинтересовать читателя, дать его мыслям нужное течение. Такие вопросно-ответные конструкции постоянно используются в произведениях боярина. Они часто встречаются в "Истории о великом князе Московском": "...а что ж тогда бысть? Бысть возмущение велико всему народу..." (РИБ 31, 168), "Что же, смиряюще его гордость, попущает Бог? Паки ополчаютца против его оставшие князи казанские..." (РИБ 31, 218), "...что же тые сотворили писари? То воистинну: что было тоити, сие всем велегласно проповедали" (РИБ 31, 221-222), "А чего же ради сие творяху? Того ради воистинну: да не будет обличенна злость их..." (РИБ 31, 260).

Вопросительные и восклицательные конструкции в стиле Курбского нередко распространены риторическим обращением. Оно не просто называет лицо, к которому направлена речь, а выражает авторское отношение к нему, характеризует его и тем самым усиливает эмоциональную окраску всего высказывания. В качестве обращения использовались слова с открытым оценочным значением: "О сыну диаволь!" — об апологете неограниченного самодержавия Вассиане Топоркове (РИБ 31, 216), "...о зверю кровопивственныи...", "О безумныи и окаянныи!.." — о Грозном (РИБ 31, 313, 348). Обращения-характеристики иногда открывают собой новую тему, которой посвящено дальнейшее повествование, или, разросшись до значительных размеров, сосредотачивают в себе основную мысль сообщения. Князь Андрей, вспоминая о своем учителе Феодорите Кольском, взывал к нему: "О мужу нанлепшии и накрепчаишии, мне превозлюбленнеишии и пренадсладчаишии, отче мои и родителю духовныи!" (РИБ 31, 345). В строе риторически украшенной речи обращения могли осложняться противопоставлением контрастных образов и синтаксическим параллелизмом. Писатель патетически восклицал, адресуясь к царю Ивану с его

"кромешной" дружиной и жертвам опричного террора: "О окаянныи и вселукавые пагубники отечества, и телесоядцы, и кровопиицы сродник своих и единоязычных!.. О преблаженныи и достохвальные святые мученики, новоизбиенные от внутренного змия!.." (РИБ 31, 352). Развернутые обращения-воззвания были сильным средством эмоционального воздействия на читателя.

Этой же цели — изображению и возбуждению страстей — служили междометия, входящие как необходимые члены в разные фигуры речи: риторические вопросы, восклицания, обращения и др. Они характерны для взволнованного и негодующего стиля Курбского, обличителя несправедливостей и общественных пороков: "...о увы, о беда ко слышанию тяжка..." (РИБ 31, 272), "Ох, горе, горе, и беды бедам, во крестьянском роде сицевым хулам бываемым!" (РИБ 31, 375), "Оле чюдо!", (РИБ 31, 315,), "О беда! О горе!" (ПГК 117) и т. п.

Курбский обладал естественным чувством языка. Он взрастил свой талант упорным учением. Князь Андрей творчески усвоил приемы книжно-славянского красноречия своего времени и прошлых веков, настойчиво искал новые пути в литературном творчестве. В эмиграции он постоянно подчеркивал роль гуманитарных и философских наук в воспитании искусного книжника. В его "Первом послании Кузьме Мамоничу" упомянут важнейший раздел в классической риторике елокуция (elocutio) — учение о выразительных средствах речи: стилистических фигурах, тропах, эвфонии. Там же названа еще одна часть ораторской науки: пронунциация (pronuntiatio, или actio) — произнесение (РИБ 31, 423). Несомненно, боярин хорошо знал остальные разделы риторики: inventio — нахождение материала, dispositio — его расположение, memoria -запоминание. Он изучал правила построения искусной речи и ее классическую структуру, разработанную еще софистами. В переписке с волынским шляхтичем Кадианом Чапличем Курбский критиковал его за слишком многословный стиль и послание "з должаишею экъзордиею" (РИБ 31, 437). Экзордия, точнее экзордиум (exordium, или prooemium),— это вступление к речи. В древности ему придавали очень большое значение, и неоправданное многословие в нем осуждалось. После экзордиума в соответствии со строгой системой следовали narratio — изложение материала, citatio — его разработка и conclusio, или peroratio,— заключение. Интересно примечание на книжном поле "Нового Маргарита": "Екзордей по-римски, а по-словенски предглаголемых" (Курбский 1989, 396). Перевод отражает древнерусскую риторическую традицию. Слово предглаголание в значение 'вступление, prooemium' употреблялось уже в XI в. (СлРЯ XI-XVII вв. 18, 183).

Между тем сам Курбский далеко не всегда придерживался литературных образцов и строгих предписаний ученых латинских трактатов. Хотя боярин считал грамматику "вратами

премудрости", он откровенно признавал свои пробелы в знании "книжнаго словенъскаго языка" и, действительно, порой сбивался на просторечие, о котором отзывался так презрительно (Курбский 1976, 6 об. Ср.: РИБ 31, 418). В его литовской переписке не соблюдаются законы эпистолографии, традиционно изучавшейся в курсах риторики. Некоторые из этих посланий — настоящие "цыдулы", как называл их сам автор (РИБ 31, 455, 457, 463). Они близки по структуре и языку западнорусской деловой письменности, не входившей в средневековую систему литературных жанров (Фрайданк 1976, 325-332; Буланин 1991, 197-198). Деятельность Курбского шире и разнообразнее усвоенной им латинской теории словесности и полностью не укладывается в ее рамки. Князь Андрей вошел в русскую литературу как писатель-интеллектуал, сумевший соединить в себе славяно-византийскую и западноевропейскую культурные традиции.

Литературная техника Курбского сложилась в московский период творчества. Его "Ответ Ивану многоученому о правой вере", послания Вассиану Муромцеву, первая филиппика против Грозного отмечены печатью несомненного таланта и писательского мастерства. В них велико влияние книжно-славянских образцов, содержавших структурные и поэтические модели текста. Знакомство Курбского с латинскими науками тривиума не внесло принципиальных изменений в его стиль. Оно как нельзя более расширило умственный кругозор московского боярина, способствовало становлению у него нового — филологического — отношения к тексту. Тем не менее одни и те же художественные приемы, типичные для древнерусского красноречия, находим как в его ранних, так и в поздних произведениях. Именно они составляют основу его литературной манеры. На чужбине князь Андрей оставался до конца своих дней хранителем и защитником вековых церковнославянских традиций. Его историческое значение по достоинству оценили другие ревнители святорусских древностей — старообрядцы. Они назвали Андрея Курбского "трудолюбезным рачителем священных писаний" (Попов 1872, 99).

---

1 В "Новом Маргарите" князя Андрея приводятся как синонимы слова кромешный и окромный в маргинальной глоссе к беседе Иоанна Златоуста на Послание апостола Павла к коринфянам: "...но вящей осуждение и отомщение, бо великую оттуды получаете и приемлете казнь, аще братию обидите, аще церковь презираете, если кромешный дом святаго места творите..." (Курбский 1987, 288). Это обличение могло быть направлено также против Ивана Грозного и его "кромешников".

2 Образ собеседника Курбского можно сравнить с образом нерадивого христианина в "Слове о мученицех" Иоанна Златоуста в "Новом Маргарите". Обыгрывая понятия *война земная — брань духовная* , Златоуст проповедовал: "Откуды и ты християнине разнещенным еси воином, если мниш тебе без битвы мощи преодолети, без борения триумфовати. Покажи силы,

крепце воинствуй зело храбре, на битве той борствуй". Слово *разпещенным* объяснено на книжном поле как "раздроченным, албо зело слабым" (Курбский 1987а, 302). Сочинения Златоуста в книжно-славянском и латинском переводах оказали значительное влияние на риторический стиль князя Андрея и его приемы построения текста.

3 По мнению Хью Ф. Грехема, князь Андрей, отвечая Грозному во втором письме "язык маю аттически.., аще уже и во старости моей зде приучихся сему" (ПГК 102), имел в виду не знание латыни, как считает Ю.Д. Рыков (ПГК 293-296), "а более простое дело — овладение риторикой. К 1569-1570 гг. Курбский пробыл в Литве шесть-семь лет и за это время в самом деле мог пополнить свои познания" (Грехем 1984, 175). Однако боярин овладел искусством книжно-славянского красноречия еще в России. Если же Хью Ф. Грехем говорит о знании западноевропейской риторики, то прежде чем приступить к ней эмигрант должен был изучить латынь и грамматику. Разделяя точку зрения Ю.Д. Рыкова, заметим, что *аттический язык* — это латынь в значении 'грамматически обработанный и риторически украшенный язык ученых и ораторов' (ср.: ПИГ 296). Таким же Курбский хотел видеть образцовый книжно-славянский язык.

ЦИТИРУЕМЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Андреев 1955 — Andreyev N. Kurbsky's Letters to Vas'yan Muromtsev // The Slavonic and East European Review. London, 1955. Vol. 33. № 81.

АР 1978 — Античные риторики / Собр. текстов, статьи, коммент. и общая ред. А.А. Тахо-Годи. М., 1978.

Буланин 1991 — *Буланин Д.М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI-XVI вв. München, 1991. (Slavistische Beiträge. Bd 278.)

Буланина 1985 — Буланина Т.В. Риторика в Древней Руси: Сведения о теории красноречия в русской письменности 11-16 веков. АКД. Л., 1985.

Веселовский 1963 — Веселовский С.Б. Исследования по истории опричнины. М., 1963.

Гаспаров 1984 — Гаспаров М.Л. Очерк истории русского стиха: Метрика, ритмика, рифма, строфика. М., 1984.

Грехем 1984 — Грехем Х.Ф. Вновь о переписке Грозного и Курбского // Вопросы истории. М., 1984. № 5.

Дмитриев 1990 — Дмитриев М.В. Православие и реформация: Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XI в. М., 1990.

ИРБ 1970 — Истоки русской беллетристики: Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970.

Кинан 1971 — Keenan E.L. The Kurbskii-Groznyi Apocrypha: The Seventeenth-Century Genesis of the "Correspondence" Attributed to Prince A.M. Kurbskii and Tsar Ivan IV. With an appendix by Daniel C. Waugh. Cambridge, Mass., 1971.

Курбский 1976, 1987, 1987а, 1989 — Kurbskij A.M. Novyj Margarit: Historisch-kritische Ausgabe auf der Grundlage der Wolfenbütteler Handschrift / Herausgegeben von Inge Auerbach. (Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slawen.) Giessen, 1976. Bd. 1. Lfg. 1; 1987. Bd. 2. Lfg. 9; 1987. Bd. 2. Lfg. 10; 1989. Bd. 3. Lfg. 13.

Лахман 1980 — Lachmann R. Die Makarij-Rhetorik: Rhetorica slavica. Köln, 1980.

Лихачев 1975 — Лихачев Д.С. Великое наследие: Классические произведения литературы Древней Руси. М., 1975.

Лихачев 1987 — Лихачев Д.С. Великий путь: Становление русской литературы XI-XVII веков. М., 1987.

Ломоносов 7 — Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений. М.;Л., 1952. Т. 7.

Майенова 1955 — Mayenowa M.R. Walka o jezyk w zyciu i literaturze staropolskiej. 2 wyd. Warszawa, 1955.

Максим Грек 1 — Максим Грек. Сочинения. Казань, 1859. Ч. 1.

Молдаван 1984 — Молдаван А.Н. "Слово о законе и благодати" Илариона. Киев, 1984.

ПГК — Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Текст подгот. Я.С. Лурье и Ю.Д. Рыков. Репринтное воспроизведение текста изд. 1981 г. М., 1993.

ПИГ — Послания Ивана Грозного / Подгот. текста Д.С. Лихачева и Я.С. Лурье. Перевод и коммент. Я.С. Лурье. М.;Л., 1951.

Пиккио 1984 — Picchio R. The Impact of Ecclesiastic Culture on Old Russian Literary Technique // Medieval Russian Culture. Berkeley; Los Angeles; London, 1984.

Попов 1872 — Попов А. Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А.И. Хлудова. М., 1872.

Пушкин 11 — Пушкин А.С. Полное собрание сочинений. М., 1949. Т. 11.

Пушкин 1991 — Разговоры Пушкина / Собр. С.Я. Гессен и Л.Б.Модзалевский. Репринтное воспроизведение изд. 1929 г. М.,1991.

Радищев 1992 — Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву. Вольность / Изд. подгот. В.А. Западов. СПб., 1992.

РИБ 31 , 39 2 — Русская историческая библиотека. СПб., 1914. Т.31; Л., 1927. Т. 39.

Скрынников 1962 — Скрынников Р.Г. Курбский и его письма в Псково-Печерский монастырь // ТОДРЛ. М.;Л., 1962. Т. 18.

Скрынников 1973 — Скрынников Р.Г. Переписка Грозного и Курбского: Парадоксы Эдварда Кинана. Л., 1973.

Скрынников 1992 — Скрынников Р.Г. Царство террора. СПб., 1992.

СлРЯ XI-XVII вв. 18 — Словарь русского языка XI-XVII вв. М.,1992. Вып. 18.

Толстой 1 — Толстой А.К. Собрание сочинений. М., 1963. Т. 1.

Уваров 1973 — Уваров К.А. Князь А.М. Курбский — писатель: ("История о великом князе Московском"). АКД. М., 1973.

Феннел 1974 — Fennell J., Stokes A. Early Russian Literature. London, 1974.

Фрайданк 1976 — Freydank D. A.M. Kurbskij und die Epistolographie seiner Zeit // Zeitschrift für Slawistik, 1976. Bd. 21. H. 3.

Цицерон 1994 — Цицерон. Эстетика: Трактаты, речи. Письма. М., 1994.

Ясинский 1889 — Ясинский А.Н. Сочинения князя Курбского как исторический материал. Киев, 1889.

Люстров М.Ю.

ОБРАЗ НАВУХОДОНОСОРА В ЛИТЕРАТУРЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ.

Характерной чертой древнерусского менталитета была ориентация на образцы. В этом смысле каждый новый значительный деятель в России мыслился современниками как некий возрожденный архетип, человек не сравнивался со своим предшественником, но воплощался в нем[1].

Каждый выдающийся деятель возвышается над остальными, достигнув идеала, находящегося в прошлом. История уже знает идеальных князей, военачальников, юродивых и т.д. Достичь их уровня — вот задача. Так, князь Владимир, крестивший Русь, становится для своей страны тем же, кем был император Константин для своей, то есть для русского сознания того времени Владимир становится новым Константином.

Вместе с тем, мы ошибемся, если решим, что лишь герой положительный может считаться воплощением своего образцового предшественника. Идеальный — значит лучший в своем роде. Абсолютный злодей — это тоже идеальный герой. В "Сказании о Борисе и Глебе" Святополк именуется новым Каином ("...обрсть (дьявол Святополка), яко же преже Каина на братоубийство горяща, тако же и Святополка, по истине въторааго Каина, улови мыслью...")[2].

До определенного момента в истории развития русской литературы не только объект описания ориентировался на образец, но и сам образцовый герой представлял собой достижение идеала в той или иной области. Константин был идеальным крестителем земли, т.е. героем положительным. Черное и белое различалось более чем ясно.

К такого рода архетипическим героям относится и упоминаемый в книгах пророка Даниила вавилонский царь Навуходоносор, покоритель Иерусалима и мучитель трех отроков. И в русскую культурную традицию он вошел как символ безжалостного завоевателя и гонителя истинной веры. Так, повествуя о взятии Рязани Батыем, автор "Казанской истории" пишет: "И предана бысть, яко Иерусалим в наказание Навуходоносору, царю Вавилонскому, яко да тем и смирится"[3]. Замечательным кажется, что в "Повести о покорении Рязани Батыем", в произведении, посвященному взятию татарами первого русского города, такой аллюзии нет.

Батый воспринимается в качестве нового Навуходоносора в момент становления Московского государства, подъем которого совпал по времени с падением практически всех православных держав. Под угрозой гибели Второе Болгарское царство, самое страшное поражение в своей истории потерпели сербы (на реке Марице и на Косовом поле) и, наконец, в 1453 г. совершилась одна из величайших мировых трагедий: прекратила свое существование Восточная Римская империя. С точки зрения средневекового русского книжника кара за грехи восточных христиан аналогична покорению Иерусалима. При этом новый разоритель истинной веры может называться автором Навуходоносором, как, например, в названном нами произведении XVI в., а может и не называться. Связь между героем и вавилонским завоевателем очевидна, но намек не превращается в раскрытие образа героя через библейский образец. Так, в "Повести о взятии Царьграда турками" Нестора Искандера имя Навуходоносора не упоминается ни разу, но это не мешает ему незримо присутствовать в произведении. В тексте повести есть несколько покаянных молитв. Вот как молятся патриарх и император: "Господи, Господи, старшное естество... мы же окаянные, тая все презрев, согрешихом и беззаконновахом, Господи, пред тобою и тмократно разгневахом и озлобихом Божество. Вся сия, еже наведе на ны и на град твой святый, праведным и истинным судом сотворил еси грех ради наших, и несть нам отверзти усты, что глаголати"[4].

Священники же молятся следующим образом: "Согрешихом, Господи, согрешихом на небо пред тобою, и мерзкими делы и студными себе непотребни попирающи твоих заповедей и не послушающе твоих повелений"[5].

Вне всякого сомнения перед нами библейская аллюзия. Находящиеся в осажденном городе в своем поведении опираются на образцы. В 3-й книге пророка Даниила три отрока, попавшие в ситуацию, сходную с царьградской, молятся Богу: "Благословен ты, Господи Боже отцов наших, хвально и прославлено имя твое вовеки. Ибо праведен Ты во всем, что сделал с нами, и все дела Твои истинны и пути Твои правы <...>, и все что Ты навел на нас, и все что Ты сделал с нами, соделал по истинному суду. И предал нас в руки врагов беззаконных, ненавистнейших отступников, и царю неправосудному и злейшему на всей земле. И ныне мы не можем открыть уст наших: мы сделались стыдом и поношением для рабов Твоих и чтущих Тебя" (3-я Книга пр.Даниила. Ст. 26-33). Упоминается имя библейского царя и за пределами текста повести. В "Византийской истории" Дуки читаем "Пройдем теперь в город и посмотрим, какая у жителей его дума и забота, чтобы город спасся от рук Навуходоносора"[6]. А буквально через две страницы: "Итак, в пятницу недели обновления Новуходоносор стал у ворот Иерусалима"[7].

До XVII в. книжниками, воскрешающими имя порочного царя на русской почве, упускается одно очень важное качество библейского персонажа — его непомерная гордость. В русской средневековой литературе Навуходоносор символизировал лишь царя-завоевателя православных земель и мучителя христиан.

В XVII в. образ Навуходоносора расстается со своей схематичностью и приобретает новые черты. Читателя начинает интересовать сам легендарный царь. Так, в повестях о Вавилоне только "Сказание о Вавилоне" можно отнести к XV в. Основные же произведения этого цикла, сводные тексты могли возникнуть не раньше 2-й половины XVI — начала XVII вв.[8] Именно в это время придумывается история рождения Навуходоносора и находится его место в генеалогии вавилонских царей. В XVII в. функция образа Навуходоносора принципиально меняется. В "Повести о Вавилоне" послы отправляются в мертвый Вавилон, потому что там находятся венцы, один из которых принадлежит Навуходоносору, "царю Вавилонскому и всея вселенныя"[9].

Итак, ко времени утверждения сильного Московского государства Навуходоносором стали называть, с одной стороны, легендарного обладателя символов вселенской власти, с другой — жестокого гонителя православия, грозного внешнего врага. В этом можно усмотреть парадокс: Батый в средневекой Руси не осознавался как новый Навуходоносор, зато потом, когда именно в его городе оказываются регалии вселенского владыки, он становится образцовым захватчиком, нашедшим свое повторение в лице Батыя или Мухаммеда Второго.

Вместе с тем, в XVII в. в России появляется человек, о связи которого с интересующим нас библейским персонажем разгорелась настоящая полемика. Речь идет о русском царе Алексее Михайловиче. В нем как бы соединяется несовместимое. С одной стороны, Алексей Михайлович стремился перенести на Русь византийскую традицию, осознавал себя наследником греческих императоров. С другой стороны, сама попытка возродить на территории России Византийскую империю повлекла за собой реакцию подданных: русский царь становится Навуходоносором[10].

До XVII в. новым Навуходоносором мог быть только иностранец, беспощадный враг православия. Выходит, что Алексей Михайлович осознается как внутренний Навуходоносор? Здесь мы сталкиваемся еще с одним парадоксом: с вавилонским царем российского самодержца сравнивают такие непримиримые враги как патриарх Никон и протопоп Аввакум. Замечательно, что яростным противником сакрального уподобления русского царя греческому василевсу был сам проводник прогреческой реформы — Никон. В действиях Алексея Михайловича он увидел попытку нарушения паритета между царем и патриархом. Относительно царской власти Никон замечает: "...ты Бог на земли. Нас же священное писание учит — бог

наш на небеси и на земли вся, елико восхоте сотвори. Таковыми безумными глаголы Новходоносор, усладився, царства лишился"[11]. По мнению Никона, попытки русского царя узурпировать божественную власть уподобляют его Навуходоносору.

В 5-й книге пророка Даниила читаем: "Всевышний Бог даровал Навуходоносору царство, величие, честь и славу. Пред величием, которое он дал ему, все народы, племена и языки трепетали и страшились его: кого хотел он, убивал, и кого хотел, оставлял в живых, и кого хотел, унижал. Но когда сердце его надмирилось и дух ожесточился до дерзости, он был свержен с царского престола и лишен славы своей и отлучен был от сынов человеческих, и сердце его уподобилось звериному, и жил он с дикими ослами: кормили его травою, как вола, и тело его орошаемо было небесною росою, доколе он не познал, что над царством человеческим владычествует Всевышний Бог и поставляет над ними, кого хочет" (5-я книга пр. Даниила. Ст.18-21).

Совершенно ясно, кого имеет в виду патриарх. А что же Аввакум? Ведь протопоп и патриарх были настолько враждебны друг другу, что ни о какой общности их позиций не может быть и речи. И вдруг Аввакум не только солидаризируется со своим врагом, но и аргументирует свою позицию подобно Никону. Вне всякого сомнения, говоря: "А Навходоносор, раздувшеся, глагола к Господу Богу небесному: Ты царствуешь на небеси, а я подобен Тебе здесь, на земли", а заканчивая рассказ о злоключениях вавилонского царя словами: "Так-то Господь гордым противится, смиренным же дает благодать"[12], опальный протопоп целит в Алексея Михайловича.

Таким образом, как Аввакум, так и Никон, с одной стороны, видят объективное зло в уподоблении человека Богу, с другой стороны, отрицая сакральный статус царя, они утверждают свой. Никон на уровне положения патриарха в духовной иерархии: "Патриарх во образе Христа, городские епископы во образ 12 апостолов, а сельские епископы во образ 70 апостолов"[13]. Аввакум же не свой статус, а саму личность рассматривает как сакральную (эта проблема имеет научное освещение). Правда, в отличие от Никона, Аввакум не только подкрепляет свою позицию аллюзией, но пытается восстановить библейскую ситуацию. У него царь не только сравнивается с Навуходоносором, но и является им. В пореформенной России он видит повторение ветхозаветных событий, где его современники выполняют функции героев книги пророка Даниила. Теперь, как и тогда, новый Навуходоносор (Алексей Михайлович) требует отречься от старой истинной веры и поклониться золотому тельцу — принять никонианские нововведения. Так, у Аввакума появляются три отрока, отказавшиеся отречься от своего Бога, "тричисленная единица":

Морозова, Данилова, Урусова, томящиеся в новой огненной печи — боровской земляной тюрьме[14].

Итак, в идеологической борьбе в пореформенной России имя Алексея Михайловича ненавистно каждой из противоборствующих сторон. В отношении Алексея и Никон и Аввакум настолько солидарны, что видят в русском царе черты одного и того же персонажа библейской трагедии. Неужели Алексей Михайлович в этой ситуации оказывается одиноким, неужели никто из подданных не приходит ему на помощь?

За честное имя Алексея Михайловича против объединившихся врагов выступает Симеон Полоцкий. Судьба столкнула его с обоими противниками: известен его идеологический спор с Аввакумом, Никону же во время опалы он не оказал, в отличие от Епифания Славинецкого, никакого содействия. В обоих случаях Симеон выступает в роли послушного исполнителя воли своего благодетеля — Алексея Михайловича.

В описанной ситуации Симеон находит блестящий выход. Он не отрицает существования отношений между российским и вавилонским царями, только отношения эти основаны на противопоставлении одного другому. Алексей не подобен, а противопоставлен Навуходоносору. С этой целью Симеон вводит новый критерий, на основании которого и происходит противопоставление героев.

Речь идет о трагедии "О Навуходоносоре царе, о теле злате и триех отроцех, в пещи не сожженных"[15]. Для Симеона Навуходоносор символизирует не узурпатора божественной власти (для него такой проблемы не существует), а ложного царя. Оппозицию: царь богопослушный — царь богоподобный он подменяет оппозицией: царь истинный — царь ложный, или тиран. Замечательно, что для обеих противоборствующих сторон Навуходоносор становится своим национальным царем, а не иноземным завоевателем. К этой проблеме Симеон обращался еще во включенном в "Вертоград" стихотворении "Разнствие"[16]:

Кто есть царь и кто тиран, хощешь ли знати?
Аристотеля книги потщися читати.
Он разнствие обою сие полагает:
Царь подданным прибытков ищет и желает.
Тиран паки прижитий всяко ищет себе,
О гражданской нимало печален потребе.

Становится совершенно понятно, почему Симеон включает свою трагедию в комплиментарный сборник "Рифмологион". Враги называют Алексея Михайловича новым Навуходоносором. Симеон разит их тем же оружием. Русский царь не новый Навуходоносор, но анти-Навуходоносор, он истинный царь, а не тиран. Свое отношение к обоим царям Симеон определяет в "Присловце", введении к трагедии:

Благвернейший пресветлейший царю,
Многих царств и князств правый государю.

Пречестным венцем богоувенчанный.
Всем православным яко солнце данный.
Да нам светиши яснее добротами,
Яко же солнце светлыми лучами.
Велий есть свет твой, тме одолевает,
Мрак безверия весма отгоняет.
Адамант в злате несть толико красен,
Яко верою дух твой светло ясен.
Богу в Троице ты едина чтиши
И должный поклон любезно твориши.
Под нозе его главу ти смиряя,

Со смирением кротость соблюдая (так).
Навуходоносор не тако живяше,
Аще и скипетр в деснице держаще.
Тмою неверства бе он помраченны,
Велиим чудом едва просвещенны.
К тому гордости в сердце исполнился.
Все богов паче сам быти возмнился
Образ свой людям повелел бе чтити,
Не послушавшихся во пещи спалити[17].

Итак, Симеон Полоцкий создает оппозицию, переворачивая аргументы Никона и Аввакума. К одной и той же проблеме они подходят с различных сторон. С точки зрения Симеона, Алексей Михайлович, в отличие от Навуходоносора, не покушается на власть Бога, кроме того, он любезен своим подданным, т.е. не является тираном. По Симеону, гордость вавилонского царя проявилась в его отношении к отрокам (Аввакум считает тремя отроками "тричисленную единицу"). Именно поэтому Навуходоносор представляет собой пример тирана. Богопослушание же Алексея Михайловича, радеющего о пользе народа, делает его истинным царем.

Таким образом, мы можем наблюдать своеобразную эволюцию образа Навуходоносора в древнерусской литературе. На протяжении всей истории литературы вавилонский царь воспринимался как образчик всевозможных пороков, не вызывающий сочувствия читателей. Вместе с тем фигурирование этого героя в произведениях русской литературы прекрасно показывает процесс перехода от литературы Древней Руси к литературе Новой России. Если до XVII в. каждый внешний враг воспринимался как новый Навуходоносор, то в XVII в. образ вавилонского царя становится мощным оружием в полемике вокруг фигуры русского царя, выступает в ней аргументом как за, так и против Алексея Михайловича.

Для любого россиянина Батый был Навуходоносором. Вокруг имени Алексея разворачивается полемика. Каждое отдельное произведение становится частью этой полемики и может правильно оцениваться лишь в контексте этой "борьбы идей". Трагедия Симеона Полоцкого "О Навуходоносоре царе" есть не что иное, как полемическое произведение против приверженцев средневекового подхода, против Никона и Аввакума,

расценивающих русского царя как нового Навуходоносора, и по-другому это произведение восприниматься не может.

---

1 Бадалова-Покровская Ф.К., Плюханова М.Б. Средневековые исторические формулы. Москва — Тырново (Новый Царьград) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1989. N 855.; Лотман Ю.М. Об оппозиции "честь" — "слава" в светских текстах Киевского периода // Труды по знаковым системам. Тарту, 1967.

2 Цитируется по: ПЛДР. XI — нач. XII века. М., 1978. С. 284.

3 Цитируется по: ПЛДР. Сер. XVI века. М., 1985. С. 304.

4 Цитируется по: ПЛДР. Втор. пол. XV века. М., 1982. С. 224.

5 Там же. С. 246.

6 Дука. Византийская история // Византийский временник. М., 1953. Т. 7 С. 390.

7 Там же. С. 392.

8 Скрипиль М.О. "Сказание о Вавилоне граде" // ТОДРЛ. Т. 9. М., 1953.

9 Цитируется по ПЛДР. Втор. пол. XV века. М., 1982. С. 182-186.

10 Живов В.М., Успенский Б.А. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 85.

11 Записки Отделения русской и славянской археологии имп. Русского археологического общества. СПб., 1861. Т. 2. С. 552-553.

12 Житие Аввакума и другие его произведения. М., 1991. С. 254-255.

13 Зазыкин М.В. Патриарх Никон: Его государственные и канонические идеи. Варшава, 1931-1939. Т. 2. С. 187.

14 Порицание узурпации царем божественной власти мы можем наблюдать еще в послании Андрея Курбского Ивану Грозному. Говоря о тех неоценимых лишениях и потерях, которые претерпел князь ради Ивана, Курбский замечает: "Но тебе, царю, вся сия аки ничтоже бысть, но развие нестерпимую ярость и горчайшую ненависть, паче же разженные печи, являешь к нам" (Переписка Грозного с Курбским. М., 1993. С. 10). Совершенно очевидно, что князь имеет в виду вавилонские печи. При этом упомнание о печах входит в эпистолу, посвященную не только лютости царя, сравнимой разве что с лютостью Навуходоносора, но и несправедливости, осуждению требования Ивана исполнять свою волю наравне с Божьей. С этим не соглашается Курбский, руководствующийся выраженной в "Просветителе" теорией Иосифа Волоцкого о невозможности служить деспоту. Иван Грозный через упоминание печи сравнивается с Навуходоносором не только по общности характеров, но и по сходству взглядов на природу царской власти.

15 Симеон Полоцкий. Сочинения. М., 1953. С. 191-202.

16 Там же. С. 253. И.П.Еремин обратил внимание на связь этих произведений.

17 Там же. С. 191-192.

Ранчин А.М.

КИЕВСКАЯ РУСЬ В РУССКОЙ ИСТОРИОСОФИИ XIV — XVII в. (Некоторые наблюдения)

Киевские исторические реалии, параллели современных князей и событий - и правителей и событий киевского времени актуализируются в древнерусской словесности еще в конце XIV — начале XV в., в круге памятников, связанных с Дмитрием Донским и Куликовской битвой[1]. В конце XIV — первой половине XV в. складывается представление книжников-"идеологов", насельников Московской Руси, о границе, различии между современной культурой, историей, системой власти - и культурой, историей и государственными институтами Руси Киевской. С избранной мною точки зрения, интересны и значимы именно те отличия двух государств и их культур, которые стали предметом рефлексии, самосознания в Московской Руси. При этом под пером древнерусских книжников конца XIV — начала XVII в. отличия нередко принимали форму тождества: киевскому периоду русской истории приписывались приметы, черты более поздней, "московской", государственной жизни. Образ Киевской Руси в русской историософии конца XIV — начала XVII в. фактически был не только описанием Киевского государства позднейшей русской мыслью, но и самоописанием Московской Руси, ее образом-эталоном. Этот образ ("историософема") является автомоделью[2], самоописанием Московской Русью себя самой, а также описанием ею же киевского наследия (в первую очередь, исторического и государственного).

Киевской Руси начинают приписываться признаки, ее истории, государственной жизни и историческому самосознанию не свойственные: монархический принцип правления и "четкое" наследование престола по "степеням", поколениям, правопреемство от Византии и Римской империи и т.д. ("Сказание о князьях Владимирских" и связанные с ним литературные памятники первой половины XVI в., "Степенная книга царского родословия" и другие тексты, созданные в Московской Руси). Попытки (вполне осознанные, порой весьма тенденциозные и требовавшие "насилия над фактами") переписать "киевскую историю — свидетельство, что киевское

наследие перестает восприниматься в качестве органической части своей истории: напротив, оно — “Иное”, которое должно быть о-своено, у-своено, сделано своим. “Переписывание” истории предполагает в качестве побудительного мотива осознание “чуждости” (или иногда “неправильности”) этой истории. Неправильность — несоответствие современной норме. Парадокс, однако, заключается в том, что сама эта современная норма должна быть обнаружена в Прошлом, приписана ему. (Объяснение этого парадокса — в ориентации средневековой русской культуры на Начало, на Исток, который и является “хранилищем” ценностей[3]. Впрочем, и ориентация европейской культуры Ренессанса и классицизма тоже отчасти вписывается в эту модель). Оппозиция “старое время — новое (нынешнее) время” была, конечно, свойственна и самой культуре и историческому сознанию Киевской Руси[4], однако она не требовала столь радикального “переписывания” истории[5]. Культура и история еще, по-видимому, не создали в то время представления об автомодели своей изначальной истории.

Реминисценции из киевских памятников, имеющие, по-видимому, историософское значение, обнаруживаются в русской письменности конца XIV — начала XV в. Вот фрагмент заключительной похвалы из “Слова о житии великого князя Дмитрия Ивановича”, иногда приписываемого (А.В.Соловьев[6]) известному агиографу Епифанию Премудрому (текст цитируется по новгородской Карамзинской летописи): “Похваляет убо земля Римская Петра и Павла, Асийская Иоанна Богослова, Индейская же Фому апостола, Иерусалимская — Иакова, брата господня, Андреа Пръвозваннаго — все Поморие, царя Констянтина — Гречьская земля, Володимера — Киевская съ окрестными грады, тебе же, великий княже Дмитрие,— вся Русскаа земля”[7]. Фрагмент восходит к “Слову о законе и благодати” митрополита Илариона (вторая четверть XI в.[8]); Дмитрий Донской уподоблен автором апостолам, императору Константину и св. князю Владимиру I; при этом Русь оказывается связана преемством торжествующей веры и с Византией, и с Киевской землей. Победа Дмитрия Донского над “безбожными агарянами” истолкована как новое торжество православия и освобождение от “идольского попленения”; именно поэтому подвиг князя-полководца, воина Дмитрия Донского уподоблен (несколько искусственно[10]) подвигу князя-крестителя Владимира. Своей победой Дмитрий как бы возвращает Русь к исконной (“владимирской”) ситуации могущества и славы; однако это — “возвращение” на более высоком уровне: Русская земля, прославляющая Дмитрия в “Слове о житии...”, пространственно превосходит (вопреки истинному положению вещей) Киевскую Русь. Показательна оппозиция: Киевская земля с окрестными градами (ограниченный locus) — вся Русская земля; в последнем понятии как бы заключено первое как его часть. Современная история мыслится не только как “вос-

становление", "воссоздание" старины, но и как приращение, развитие.

Преемство власти Дмитрия Донского от киевских правителей подчеркнуто уже во вступлении к "Слову о житии...": "Внук же бысть православнаго князя Ивана Даниловича, събирателя Руской земли, корене святого и Богом насаженаго саду, отрасль благоплодна и цвет прекрасный царя Володимера, нового Костянтина, крестившаго землю Рускую, сродник же бысть новою чюдотворцю Бориса и Глеба"[11]. Отсчет не случайно начат со св. князя Владимира I (а не с Рюрика или, например, Ярослава Мудрого). Причина не только в том, что Владимир — креститель Руси, но и в том, вероятно,что он осознается как создатель Русского царства (основанием для такого осмысления послужили, вероятно, аналогия с крестителем Римской империи императором Константином и родство Владимира с византийскими василевсами). Показательно именование Владимира царем[12] (на самом деле он, согласно "Слову..." Илариона, носил титул кагана; в письменных памятниках киевского периода встречается лишь единичное именование царем его сына, Ярослава Мудрого[13]). Владимира автор "Слова о житии...", возможно, считает наследником Византийской империи (через брак с принцессой Анной), хотя прямо и не пишет об этом. Восприятие царственной власти от Византии неоотторжимо от принятия христианства от греков.

Киевская Русь, как известно, истолковывала себя как страну, удостоенную особого христианского призвания в "одиннадцатый час", равнодостойную Византии ("Слово..." Илариона и другие памятники)[14]. В раннемосковской письменности этот взгляд перенесен уже на княжение Дмитрия Донского, выступающего хранителем православия и возвращающего на Русь светлые "добатыевские" времена. Показательна в этой связи "перелицовка" "Слова о полку Игореве" в "Задонщине" (если признавать, вслед за большинством ученых, первичность "Слова о полку..."): в "Задонщине" зеркально перевернута структура "Слова о полку..." — теми же словами, в тех же образах-символах описано уже не поражение русского войска от степняков, но разгром монголо-татар русскими. Характерно также и известие "летописной повести" о Куликовской битве и "Сказания о Мамаевом побоище", что Мамай стремился завоевать Русь, славенскую землю" и убившего "великого князя Юрья Дмитриевичя" ("Сказание о Мамаевом побоище"[15]), но "новый Батый" потерпел сокрушительное поражение. Не случайно упоминание в "Сказании о Мамаевом побоище" именно Киева и Владимира (центров двух домонгольских великих княжеств): выстраивается преемственность власти от "матери городов русских" Киева к "златоверхому" Владимиру и затем к Москве. Показательно и то, что из всех погибших в годы "Батыевой рати" князей упомянут лишь великий князь Владимирский Юрий Всеволодович (христианское имя его отца было

Дмитрий). При этом Московская Русь осознается как земля славянская, один из центров славянства — по-видимому, под влиянием "Повести временных лет", в которой подчеркнуто родство славянских народов и языков.

Столь же характерен и зачин "Задонщины"[16]. Повествование о славной победе над Мамаем начинается как мысленное возвращение к истоку, к благословенным горам Киевским, откуда "пошла" Русская земля. Победа над монголо-татарами истолкована как торжество рода Афета над родом Сима, как "компенсация" за поражение на "Каяле" — Калке. Рассказ о победе на Куликовом поле в памятниках Куликовского цикла неизменно приобретает этиологическую направленность: обязательно присутствие сведений о "киевском прошлом" Руси и о происхождении славянства, восходящих к начальной части "Повести временных лет" (расселение славянских племен и возникновение Киева "на горах"[17]). Значима и переработка текста "Слова о полку Игореве" в "Задонщине"; "(...) помянем первых лет времена, похвалим вещаго Бояна, горазна гудца в Киеве. Тот бо вещий Боянъ воскладоша горазная своя перста на живыя струны, пояше руским князем славы: первую славу великому князю киевскому Игорю Рюриковичю, 2 — великому князю Воладимеру Святославичю Киевскому, третюю — великому князю Ярославу Володимеровичю"[18]. Имена "малоизвестных" для книжников XIV-XV вв. князей, которым "на самом деле" — в "Слове о полку..." — пел песни Боян (Мстислав, Роман Святославич), заменяются именами киевских князей-завоевателей, собирателей земель — Игоря и Владимира (св. Владимир — еще и креститель Руси), причем расположенных по генеалогическому принципу.

Сам же победитель Мамая князь Дмитрий Московский уподобляется святым русским князьям — идеальным правителям и страстотерпцам, принявшим смерть в подражание Христу: в час смерти Дмитрия происходит землетрясение и, как будто бы, затмение ("Слово о житии великого князя Дмитрия Ивановича"[19]). Сходные чудеса, сопровождающие крестную смерть Христа, встречаются в житиях правителей-страстотерцев[20] (из произведений о князьях киевского времени — в проложном житии св. Игоря Ольговича[21]). Уподобление Дмитрия князьям — правителям и собирателям Руси и св.Владимиру Крестителю, а также, косвенным образом, свв. страстотерпцам Борису и Глебу ("Слово о житии...") свидетельствует, что князь прославляется и как воин — поборник православия, и сближается со страстотерпцами за перенесенные страдания и обиды. В "Слове о житии..." Дмитрий неявно уподоблен еще и Ярославу Мудрому: предсмертное завещание московского князя детям с наставлением жить в мире напоминает завещание Ярослава из "Повести временных лет" под 1054 г.; причем, хотя эти фрагменты можно считать топосами княжеского некролога, нельзя исключать и того, что наставление-завеща-

ние Дмитрия воспринималось как отсылка к "Повести временных лет", соотносящая московского князя с могучим и славным Ярославом.

Итак, в Московской Руси конца XIV — первой половины XV в.[22] Киев, киевское время осознаются как "золотая эпоха" Руси, прерванная Батыевым нашествием и возрождающаяся ныне в деяниях Московского государства.

Интерес к Киевской Руси прослеживается и на протяжении XV столетия, он объясняется истолкованием Руси как монархии, православного царства, которому приуготовано стать всемирной империей и отвоевать Царьград у турок. Показательно пророчество об отвоевании Константинополя "русами" у турок в "Повести о взятии Царьграда турками в 1453 г." Нестора Искандера[23]. Этот памятник показывает, что идеи, в дальнейшем способствовавшие созданию историософской теории "Москва — третий Рим", появились в русской книжности еще во второй половине XV столетия.

Киевское прошлое Руси становится эталоном, источником для исторических аналогий, и уподоблений наряду со Священной историей. Характерно, например, именование в "Инока Фомы слове похвальном..."[24] (ок. 1458 г.) тверского князя Бориса Александровича — "Моисеем", "вторым Константином" и "новым Ярославом", причем "державные" коннотации такой аналогии не менее значимы, чем религиозные (Ярослав Мудрый — князь — собиратель Руси — не был канонизирован церковью). Но самой существенной идеей "Слова похвального..." является утверждение самодержавности власти тверского князя и его превосходства над великими предками: "И въ книгах писано есть, и иже сынъ не можетъ творити, и аще ли не видитъ отца творяща. Но сий же великий князь Борисъ, и еже что виде у праотецъ своихъ, то все творяше, но еще и напольняше, но пребываетъ выше власти"[25]. Современная "державность" перестает восприниматься как простое "повторение", обновление Киевской Руси (как это до известной меры было в памятниках, посвященных Дмитрию Донскому, за исключением "Слова о житии великого князя Дмитрия Ивановича"), но утверждается в качестве более высокого и ценностного начала.

По-видимому, в начале XVI в. создаются легенды о родстве Рюрика — прародителя русского княжеского дома с кесарем Августом и о принятии Владимиром Мономахом, великим князем киевским, царских регалий из Византии (легенды отразились в "Послании о Мономаховом венце" Спиридона-Саввы, в "Сказании о князьях Владимирских" и в других памятниках[26]). В "Сказании о князьях Владимирских", вслед за "Посланием..." Спиридона-Саввы, предложена попытка построения схемы прямого преемства власти русских государей от библейского прародителя Ноя и античных правителей (Ной — его потомки — Нектанав — Александр Македон-

ский — Август — Прус — Рюрик — Олег; Олег, вопреки свидетельствам древних летописей, сделан племянником Рюрика[27]); преемство власти и царских регалий (Август при венчании на царство принимает регалии царей — основателей Египетского и Индийского государств, Владимир Мономах — царский венец и чашу кесаря Августа и т.д.) сочетается с преемством-родством (Юлий Цезарь — его брат Август — родич Августа Прус — родич Пруса Рюрик...). История Руси теперь прямо включается не только в "киевский" (как прежде), но и во всемирный контекст. Киевское прошлое Руси как таковое — уже недостаточно ценностно для московских книжников-"идеологов"; исток ищется вовне. Киевской же Руси приписываются черты, ей совершенно не свойственные: самодержавный образ правления, венчание правителей венцом византийских императоров. Древнерусские книжники исходили не из реальных фактов, а из должного[28]: единственная православная Империя не могла не быть правопреемницей, наследницей "двух Римов", и, соответственно, для нее была искусственно создана генеалогия рюриковичей, не подтверждаемая (хотя и не опровергаемая!) древними источниками. Перед нами некий символический акт приписывания прошлому несуществующих черт, в ходе которого прошлое преображалось, приобретало эти признаки.

Значимость киевского исторического наследия от этого не умалялась, а даже возрастала: начальный период истории Руси становился необходимым звеном между Священной и античной историей и настоящим Московии.

Около 1514-1521 гг. старец и игумен псковского Елезарова монастыря Филофей пишет "Послание к великому князю Василию, в немъ же о исправлении крестнаго знамения и о содомском блуде", в котором обосновывает концепцию "Москвы — третьего Рима". Интересно, что здесь предками Василия III названы уже не только Ярослав Мудрый, упомянутый в ряду святых (хотя никогда не был канонизирован), но и римский император Константин Великий (!): "Не преступай, царю, заповеди, еже положиша твои прадеда, великий Константин, и блаженный святый Владимиръ, и великий богоизбранный Ярослав и прочии блажении святии, ихь ж корень и до тебе"[29].

Характеристика Ярослава как святого, может быть, объясняется "периферийным" для русской религиозности представлением о святости <u>всех</u> русских князей (М.Чернявский, опираясь на преимущественно поздние свидетельства, считал, что, по древнерусским представлениям, все князья и цари Руси почитались как святые[30]; однако такое мнение недостаточно аргументировано); но скорее здесь эпитет "святой" становится своеобразной титулатурой князя (княжеского сана) вообще[31]; утверждение же о Константине — прародителе Василия III объясняется либо тем, что речь идет о преемстве не "по плоти", а "по власти" и/или тем, что византийские императоры из

династии Палеологов, предки Василия по материнской линии, осознаны Филофеем как прямые потомки Константина Великого.

Следующий этап переосмысления киевского исторического наследия — создание "Степенной книги", в которой вся русская история была разделена по "степеням" (поколениям) самодержцев. Самодержцами именуются в ее тексте уже первые киевские князья (Олег, как и в "Сказании о князьях Владимирских; назван родственником Игоря). "Программным" монологом о достоинстве царской власти становится в "Степенной книге" плач княгини Ольги об убитом древлянами муже, князе Игоре"[32]. В "Повести временных лет" причиной убийства Игоря названо необоримое корыстолюбие князя и дружины, прямого осуждения убийц-древлян здесь нет; в "Степенной книге" также сообщается о корыстолюбии Игоря, но убийство князя представлено, независимо от мотивов этого поступка, как безусловно преступное деяние.

Издевка в ответе Ольги послам императора, читающаяся в киевской летописи, развернута составителем "Степенной книги" в пространное поучение, в котором русская государыня морально наставляет императора ромеев; Киев и река Почайна в этом монологе уравниваются по своему "царственному" достоинству с Царьградом. Ольга рисуется справедливой в наказании и мудрой правительницей. "Самодержавное" происхождение приписывается в "Степенной книге" русским городам (рассказ об основании Пскова Ольгой).

Изображение киевских князей как самодержавных государей диктуется не только стремлением утвердить незыблемость царской власти, но и необходимостью включить Киевскую Русь в последовательный ряд великих царств: "Римская империя — Византия...— Русь/Россия"[33].

Интересная сама форма распределения материала в "Степенной книге" по княжениям, а не в соответствии с "погодичным" принципом. Одна (не единственная) из причин этого — видимо, в ориентации составителя (составителей) на византийские хроники (но при этом содержание "Степенной книги" ограничивается только русской историей). Русское прошлое выливается в подобающую ему форму,— "греческую", "имперскую"[34].

Другой, достойный особого внимания пример толкования истории Киевской Руси в середине XVI в. — "Казанская история". Автор этого произведения утверждает, что казанская земля "бе держава и область Киевская и Владимирская"[35]. Киевский и "Владимирский" (после обособления Северо-Восточной Руси в середине — второй половине XII в.) периоды истории Руси предстают единым целым. Распад Киевской Руси на несколько самостоятельных княжеств (в том числе — Владимиро-Суздальское) как бы "отрицается" книжником. Завоевание же Казани Иваном Грозным трактовано как возвращение

исконных, киевско-владимирских земель Русского государства. Равным образом истолковано и подчинение Новгорода Москве при Иване III: "Новгородскимъ бо людемъ не хотевшим его над собою имети и великим княземъ звати. Изначала же и исперва едино царство и едино государство, едина держава Руская: и поляне, и древляне, и новгородцы, и полочане, и волыняне, и подолье — то все едина Русь: единому великому князю служаху, тому же и дани даваху, и повиновахуся киевскому и владимирскому"[36].

На самом деле, естественно, ни один из русских князей не носил одновременно титула киевского и владимирского, и Новгород приобрел политическую независимость от Киева еще раньше, чем Владимир, и земли южно- и западнорусских племен (полян, полочан и других) никогда не находились в прямом подчинении у владимирского князя. История, с ее диахроническим принципом, преобразуется под пером автора "Казанской истории" в синхронное (или панхронное) сосуществование разновременных событий. Россия Ивана Грозного для составителя сказания — не наследница Киевского государства, а как бы сама возрожденная изначальная Киевская Русь. Показательно, что обновленная Русь, согласно составителю "Казанской истории", возвращает не только свое величие и богатство, но и благочестие; освобождение от золотоордынского ига как бы приравнивается к крещению Руси Владимиром I Святославичем. Обретение независимости от Орды толкуется как свидетельство благочестия, которое стяжала Русская земля.

Составитель сказания соотносит две историософские модели: "Москва — третий Рим" и "Москва — второй Киев". "И возсия нынее столный и преславный град Москва, яко вторый Киевъ, не усрамлю же ся и не буду виновенъ нарещи того,— и третий новый великий Римъ (...)"[37]. Две последовательности — "Рим — новый Рим — Царьград — Москва" и "Киев — Москва" оказываются как бы сращенными друг с другом, вторая — "встроена" в первую: Рим — Киев — Москва. Киев как бы вступает в права "второго Рима"[38]. Русская история обретает в такой схеме одновременно два истока: "наднациональный", всемирный — Рим и автохтонный, местный — Киев. Автор "Казанской истории" как будто бы отталкивается от историософской концепции "Повести временных лет", в которой также были обозначены два первоистока Руси — "внешний" (варяги[39]) и внутренний, местный (Кий, основатель Киева, и его братья). Характерна симметричность двух триад: варяги — Рюрик и его братья Синеус и Трувор и славяне — Кий с братьями Щеком и Хоривом.

В целом схема преемства "всемирной" власти "Рим — Царьград — Москва" напоминает схему преемства власти русских правителей в древнерусской историософии (и историографии) конца XIV — XVI вв.: Киев — Владимир — Москва. В обоих случаях четко выдерживается принцип триады

как совершенной, замкнутой в себе числовой "парадигмы", как символа полноты. "Триадности" русской истории соответствует "всемирная" имперская триада, история Руси — как бы зеркало и вместилище истории всемирной[40].

В "Казанской истории" акцентирован (в отличие от "Сказания о князьях Владимирских" и близких к нему сочинений) именно автохтонный первоисток Руси. Так, новгородцев автор "Казанской истории" обвиняет в исконной склонности к "сепаратизму": "Они же неразумнии, приведоша себе, призваше от Пруския земли, от варяг, князя и самодержца и землю свою ему предаша, да владеет ими, яко же хощетъ"[41]. По-видимому, в этом известии отразились сведения "Сказания о князьях Владимирских" и близких к нему текстов[42].

Связь Московской Руси с Киевской, происхождение московских государей от Владимира I Святого подчеркнуты и во многих других памятниках, например, в "Слове похвальном Михаилу Черниговскому и боярину Федору" Льва Филолога из Великих Миней-Четьих"[43].

Описывая этапы истории Руси, Лев Филолог, подобно автору "Казанской истории", отступает от исторической истины: дробление Руси в XII в.—первой трети XIII в., до нашествия монголов, он изображает как последовательную, предустановленную Богом, смену центров власти: "Сице преже отъ Киева начальство на Владимирь (Бог — А.Р.) преведе, таже и на Суздаль преложи. И понеже не преложися отъ злобы, инамо еще начальство отдаде"[44]. Таким образом, триада "Киев — Владимир (и Суздаль) — Москва" является модификацией первначальной, "строгой" триады — "Киев — Владимир — Суздаль"; первоначально, по божественному "плану", именно Суздаль должен был стать "последним", истинным центром Руси, но, из-за грехов русских людей этот план не был воплощен. Среди попыток осмыслить русскую историю как часть всемирной в XVI в., кроме русских хронографов, — "История о великом князе Московском" Андрея Курбского. Вот как описываются им русские завоевания времен "Избранной рады": "идеже были прежде в опустошенных краехъ руских отзимовища татарские, тамо грады и места сооружишася. И не токмо (...) кони руских сынов во Азии с текущих рекъ напишася — с Танаиса и Куалы (Танаис по-римски, а по-роску Дон, яже Еуропу делит со Асиею, яко космографии описуют в землетворительной книзе; Куала же исмаилтском языком глаголется, а словенским Медведица.— Примеч. авт.— А.Р.) и с протчихъ, но и грады тамо поставишася"[45]. Походы воевод Ивана Грозного как бы спроецированы на античную карту Скифии; русские осваивают земли, которые прежде начали обживать греки, но это обратное движение — с севера на юг. С севера, из "Ultima Thule" приходит уже не варварство, но культура и свет Христианской веры. У Курбского (в отличие от автора "Казанской истории") подчеркнут именно момент новиз-

ны совершенного воеводами Грозного времен "Избранной рады". Они завоевывают новые, доселе не принадлежавшие Москве земли[46], распространяя на них христианскую веру. По сравнению же с идеологами концепции "Москва — третий Рим", Курбский подчеркивает прежде всего не замкнутость и самодостаточность Руси — православной державы, но ее миссионерские призвание (концепции "Москва — третий Рим", напротив, свойствен прежде всего изоляционизм — Ю.М.Лотман[47]).

Историософские идеи русской публицистики XVI в. сохраняют актуальность в следующем затем столетии. Так, автор "Писания о преставлении и погребении князя Скопина-Шуйского" упоминает о происхождении царя Василия Шуйского и его племянника полководца Михаила Скопина-Шуйского от "единаго корени владеющаго вселенную Августа кесаря Римского, и от единыя православныя веры християнския началника, князя Владимира Киевскаго и всеа Русския земли"[48]. Характерно, что Владимир I Святой именуется "началником" — основателем вселенского православия (если это и оговорка, "описка", то знаменательная...[49]). Русское государство имеет, согласно "Писанию...", как бы два истока — имперский (царственный), связанный с Августом и лишь затем с Владимиром, и религиозный — соотносимый именно с Владимиром Киевским. Актуализация "киевского наследия" в период Смуты начала XVII в., распрей и временной утраты целостности и независимости страны, естественна. (Ср. первый "всплеск" интереса к истории Киевской Руси в эпоху борьбы с Золотой Ордой, в эпоху Куликовской битвы).

Сведения о происхождении Рюрикова рода включаются и в "Повесть о житии царя Феодора Ивановича", написанную патриархом Иовом[50]. Акцентирована Иовом и идея Москвы — нового Царьграда: Борис Годунов Москву "величества ради и красоты проименова (...) Царьград"[51]. Царь Феодор Иванович уподобляется "православном первому во благочестии просиявшему царю Константину", а также Владимиру Святому[52]. Показательна также и "имперско-византийская" параллель из Хронографа 1617 г.: Ирина, супруга Феодора Ивановича,— императрица Евдокия, жена василевса Феодосия Юного[53]. Акцентирован в памятниках начала XVII в. и мотив борьбы Руси — православной державы с иноверцами.

Смерть царя Феодора Ивановича (1598), последнего из династии московских государей-рюриковичей, заставила русских книжников по-новому осмыслить идею правопреемства царской власти. Так, составитель Хронографа 1617 г., чтобы сохранить идею "непрерывности" этой власти, утверждает, вопреки истине, что Феодор Иванович "приказал быти по себе на престоле (...) братаничу своему по матери Феодору Никитичю Романова"[54].

Для русской словесности XVII в. характерна и еще одна, новая, тенденция. Параллель — противопоставление "Византия (Царьград) — Русь (Киев, Москва)" реализуется в русских повестях XVII в. (псевдоисторических по содержанию) не только на уровне "идеологической" конструкции, но и на сюжетном уровне. Так, в "Сказании о начале Москвы и Крутицкой епископии" основанию будущей российской столицы неким князем Даниилом Ивановичем предшествует появление "зверя превелика и пречюдна, троеглава и пестра велми"[55], символизирующего будущее величие Российского царства (ср. сходный мотив — знамения, предваряющие основание Царьграда императором Константином, — в "Повести о взятии Царьграда турками в 1453 г." Нестора Искандера, написанной в середине XV в.). В полубылинном "Сказании о киевских богатырях" мотив преемства Руси от Константинополя реализуется в виде истории об успешной борьбе богатырей князя "Владимира Всеславича" с богатырями "царя Костянтина из Царя-града"[56].

Историософские идеи предшествующего времени начинают получать уже собственно литературные, орнаментально-"декоративные" функции[57].

Интересные метаморфозы претерпевает схема "Киев — Владимир — Москва" в петровскую эпоху. Петр и его сподвижники, минуя "темный", "варварский" московский период, подчеркивают связь новой России с Владимирской Русью (перенесение мощей св. Александра Невского в Петербург, в Александро-Невскую лавру) и с Киевом (явная параллель св. Владимир — Креститель и просветитель Руси — Петр I, преобразователь России, в трагикомедии Феофана Прокоповича "Владимир", учреждение морского Андреевского флага и ордена св. Андрея Первозванного и развитие культа св. Андрея, по легенде "Повести временных лет", посетившего будущие киевские и новгородские земли и предсказавшего основание Киева)[58]. Старая историософская схема приобретает неожиданный вид: "имперский Рим[59] — Киев/Владимир — Петровская (петербургская) Россия". Петербург занимает место Москвы в этой схеме.

---

1 Исследователи, как известно, разнятся в датировках таких памятников, как "Задонщина" и "Сказание о Мамаевом побоище", относя их к концу XIV в. (иногда указываются достаточно точные даты) или к первой половине—середине XV в.

2 Об этом понятии см.: Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры. Материалы к курсу теории литературы. Тарту, 1970. Вып.1; Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры. Тарту, 1973.

3 Ср. об этом принципе средневекового (и, в частности, древнерусского) сознания: Лотман Ю.М. "Звонячи в прадеднюю славу" // Лотман Ю.М. Избранные труды: В 3 тт. Т.3. Таллин, 1993; Лотман Ю.М. О моделирующем значении понятий "конца" и "начала" в художественных текстах // Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры. Тарту, 1970.

4 Лотман Ю.М. "Звонячи в прадеднюю славу"; Ранчин А.М. Оппозиция "природа — культура" в историософии "Повести временных лет" // Натура и культура: Тезисы конференции. М., 1993; Ранчин А.М. История в "Слове о полку Игореве": "старые" и "нынешние" князья // История и культура (в печати).

5 Основные случаи такого переписывания встречаются в "Повести временных лет". См. о них в классическом труде А.А.Шахматова: Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.

6 Соловьев А.В. Епифаний Премудрый как автор "Слова о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго / ТОДРЛ. Т. XVII. М.;Л., 1961.

7 Памятники литературы Древней Руси: XIV — середина XV века. М., 1981. С. 226 (тексты цитируются в упрощенной орфографии). Далее название книг этой серии дается сокращенно: ПЛДР.

8 Адрианова-Перетц В.П. Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго / ТОДРЛ. Т. V. М.-Л., 1947. С. 89; Соловьев А.В. Епифаний Премудрый как автор "Слова о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго // ТОДРЛ. Т. XVII. М.-Л., 1961. С. 100-101.

9 Ср. уподобление Владимира I апостолам и Константину у Илариона: ПЛДР. XVII век. Кн.3. М., 1994. Прилож. С. 591, 594.

10 А.В.Соловьев (см. примеч. 6), впрочем, выдвинул в этой связи особую версию.

11 ПЛДР: XIV — середина XV века. С. 208.

12 Об этой титулатуре см.: Vodoff W. Remarques sur le valeur du terme "tsar" applique aux princes russes avant le milieu du XVe siecle. Oxford Slavonic Papers, n.s. XI. 1978.

13 Рыбаков Б.А. Из истории культуры Древней Руси. М., 1984. С. 59-64.

14 Топоров В.Н. Работники одиннадцатого часа — "Слово о законе и благодати" и древнекиевские реалии // Russian Literature. Vol. XXIV-I. 1 July 1988. Special Issue. The Milleniuv of Christianity in Russia-II.

15 ПЛДР: XIV — середина XV века. С. 132.

16 Там же: С. 96. (Реконструированный текст).

17 Ср. о значении "гор" как места расселения древних славян в "Повести временных лет: Ранчин А.М. Оппозиция "природа — культура" в историософии "Повести временных лет"... С. 66.

18 ПЛДР: XIV — середина XV века. С. 98.

19 Там же. С. 222.

20 См. об этих чудесах в житиях князей-страстотерпцев: Ранчин А.М. Княжеские жития в чешской и русской литературе древнейшего периода. Проблемы жанра и поэтики. Автореферат дисс... канд. филолог. наук. М., 1994; Ранчин А.М. Огненный столп в древнерусской агиографии: ветхо- и новозаветные истоки // Славяне и их соседи. Вып. 5. Еврейское население в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Средние века — новое время. М., 1994.

21 См.: Пролог. М., 1677. Л. 426об.

22 См. примеч. 1.

23 ПЛДР. Вторая половина XV в. М., 1982. С. 264. О значении "Повести..." Нестора Искандера как описания падения мирового царства и перехода имперского достоинства победителю и о влиянии этого произведения на анализируемую ниже "Казанскую историю" (в которой изображено падение другой "империи" — Казанского ханства — и переход его политического наследия и величия к Руси), об определенной эквивалентности Константинополя и Казани для средневекового русского сознания см. очень интересные наблюдения: Плюханова М.Б. Казань и Царьград. О монтаже источников в "Казанской истории" // Монтаж: Литература. Искусство.

Театр. Кино. М., 1988. С. 190-213. Здесь же — литература, относящаяся к изучению теории "Москва — третий Рим". См. также: Бадаланова-Покровская Ф.К., Плюханова М.Б. Средневековые исторческие формулы (Москва/Тырново-Новый Царьград) // Труды по знаковым системам. Вып. 23. Тарту, 1989.

24 Там же. С. 270, 282, 286.

25 Там же. С. 308, 310.

26 Основная часть этих памятников опубликована в кн.: Дмитриева Р.П. Сказание о князьях Владимирских. М.-Л., 1955.

27 ПЛДР. Конец XV — первая половина XVI века. С. 426.

28 Ср. действие сходного принципа в поэтике ("литературный этикет" — Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е доп. и перераб. М., 1979). "Мифические" родословные представлены и в западноевропейской средневековой историографии (ряд параллелей — Лихачев Д.С. "Повесть временных лет" // Лихачев Д. Великое наследие: Класические произведения литературы Древней Руси. М., 1975).

29 ПЛДР. Конец XV — первая половина XVI века. С. 438.

30 Cherniavsky M. Tsar and People: Studies in Russian Myths. New Haven. 1961. P. 18-24. Ср. наблюдения В.Л.Комаровича о существовании в Киевской Руси языческого по своим истокам культа князей-предков: Комарович В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI-XII вв. // ТОДРЛ. Т. X. М.-Л., 1954. Ср. в этой связи: Щапов Я.Н. "Священство" и "царство" в Древней Руси в теории и на практике // Византийский временник. Вып. 50. М., 1989; Ранчин А.М. Князь — страстотерпец — святой: Семантический архетип литературных памятников о князях Вячеславе-Вацлаве и Борисе и Глебе // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 7. М., 1994.

Как отметили В.М.Живов и Б.А.Успенский, именование неканонизированных русских князей и царей святыми прослеживается лишь с конца XVI в. и может объясняться установившимся к этому времени в России представлением о сакральности сана и служения монарха, обладающего особой харизмой и являющегося как бы "иерархом в миру" (Живов В.М., Успенский Б.А. Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России (1987) // Успенский Б.А. Избранные труды. М., 1994. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 196. Примеч. 7).

31 Именование Ярослава святым указывает скорее не на святость самого князя, как в случае с канонизированными или местночтимыми правителями (ср. позднесредневековые русские прдставления о святости самодержца, в значительной мере восходящие к византийской традиции, и примеры именования русских царей святыми в XVIII в.— Живов В.М., Успенский Б.А. Царь и Бог. С. 118-125, 132-135 (здесь же — о связи сакрализации самодержца с идеей "Москва — третий Рим")).

32 ПСРЛ. Т. XXI. Ч. I. СПб., 1913. С. 9-10.

33 В складывании представления об этой последовательности сыграли роль южнославянские прецеденты (Тырново в болгарской письменности как "второй Константинополь" — см.: Бадаланова-Покровская Ф.К., Плюханова М.Б. Средневековые исторические формулы...). Именование Москвы как "второго града Константина" встречалось еще в XV в. у митрополита Зосимы, но имело смысл преемства внутри православного мира. В XVI в. утверждается уже особенный статус Руси, как бы вмещающей в себя всю прошлую мировую историю, оказывающуюся единственной наследницей всемирных империй прошлого: Гольдберг А.Л. К предыстории идеи "Москва — третий Рим" // Культурное наследие древней Руси: Истоки. Становление. Традиции. М., 1976. С. 115-116; Смирнов И.П. О древнерусской культуре, русской национальной специфике и логике истории. Wien, 1991. S. 139 = Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 28). См. также. S. 142-143 — о "наследовании вымершего", "выродившегося" как принципе

русской царской генеалогии в XVI в. Вряд ли, впрочем, следует объяснять создание этой генеалогии "от Августа и Пруса" как порождение особого ментального механизма культуры XVI в., функционирующего по принципу логической дизъюнкции. Возведение генеалогии русских царей к уже несуществующему роду Августа и Пруса должно свидетельствовать об их особом статусе — единственных наследников; аналогия — переселение всего варяжского племени "русь" в сказании о призвании варягов, относящемся к эпохе, регулируемой, согласно И.П.Смирнову, совсем иным ментальным механизмом. Подход И.П.Смирнова к изучению древнерусской культуры нетривиален и продуктивен во многих отношениях; однако, наряду с подтверждающими примерами, приводимыми исследователем, можно найти не меньше случаев иного рода древнерусской культуре, опровергающих схемы ученого.

О смысле "translatio imperii" в России XVI в. см. также: Синицына Н.В. Образ Рима и идея Рима в русском национальном сознании XV-XVI вв. // Россия и Италия. М., 1993. С. 20-38 (здесь же литература).

34 Ср. о противопоставленности форм летописи и хронографа (к которому близка "Степенная книга"); Ранчин А.М. "Повесть временных лет" и переводные византийские и славянские хроники: историософия и поэтика // Балканские чтения — 3: Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1994. С. 134-135.

35 ПЛДР. Середина XVI века. М., 1985. С. 302. С другой стороны, в "Казанской истории" подчеркнута новизна царствования Грозного — первого самодержца.

36 Там же. С. 304, 306.

37 Там же. С. 310.

38 Ср. о соперничестве Киевской Руси с Византией за равное христианское достоинство: Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. СПб., 1913; см. также: Топоров В.Н. Работники одиннадцатого часа...

39 О смысле предания о призвании варягов см.: Лихачев Д. Великое наследие: Классические произведения литературы Древней Руси. М., 1975. С. 96-99.

40 Ср. использование образа зеркала как символического обозначения механизма средневековой культуры в работах Ю.М.Лотмана.

41 ПЛДР. Середина XVI века. С. 306.

42 Перед нами — пример "противоречивости" (с современной точки зрения) средневекового сознания, не ощущавшейся, естественно, автором "Казанской истории": почитание рюриковича Ивана IV нисколько не диссонирует с утверждением об "измене" новгородцев, пригласивших княжить иноземца Рюрика. Прошлое и настоящее — две разные сферы, реальности (теперь рюриковичи — свои, прирожденные государи).

43 ПЛДР. Вторая половина XVI века. С. 484.

44 Там же. С. 496.

45 Там же. С. 288.

46 Там же. С. 396.

47 Лотман Ю.М. Избранные труды: В 3 тт. Т. 1. С. 127; Т. 3. С. 337.

48 ПЛДР. Конец XVI — начало XVII веков. М., 1987. С. 58.

49 Православие, хранимое ныне в чистоте лишь на Руси, получает местный, собственный первоисток и "началника" — Владимира I Святого. (Православие утративших независимость греков тем самым изначально — как бы не вполне твердое и истинное).

50 ПЛДР. Конец XVI — начало XVII веков. С. 76.

51 Там же. С. 88.

52 Там же. С. 94.

53 Там же. С. 318.
54 Там же. С. 322.
55 ПЛДР. XVII век. М., 1988. С. 121.
56 Там же. С. 128-137.
57 Показателен "романический", а не исторический сюжет "Повести о начале Москвы..."
58 См. об этом также: Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Отзвуки концепции "Москва — Третий Рим" в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Художественный язык средневековья. М., 1982 (переизд.: Лотман Ю.М. Избранные работы: В 3 т. Т. 3); Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII в.) (1977) // Успенский Б.А. Избранные труды. Т.1. С. 236. Перенесение столицы Петром на окраину государства, имевшее огромный "культурологический" и историософский смысл, обнаруживает невоплощенный прецедент, тесно связанный с "киевским историческим наследием". Речь идет о замышлявшемся Иваном Грозным переносе столицы российского государства из Москвы в Вологду и о строительстве вологодского Софийского собора. Замышляя новое дело (об Иване Грозном как царе — "новаторе" см.: Панченко А.М., Успенский Б.А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха. Статья первая // ТОДРЛ. Т. XXXVII. Л., 1983), царь закрепляет его в "символе преемства" — Софийском соборе, по своим архитектурным формам напоминающим кафедральный Успенский собор Москвы, в свою очередь, воссоздающий архитектуру Владимирского Успенского собора). (Богородичные, и прежде всего, Успенские храмы, были вообще характерны для Северо-Восточной Руси и, в том числе, для Московского княжества XIV-XV вв.— см. сводку данных в кн.: Борисов Н.С. Русская церковь в политической борьбе XIV-XV веков. М., 1986. С. 55 и др.). С другой стороны, в посвящении храма Св.Софии Премудрости Божией (в богослужении и церковной традиции часто сближаемой именно с Богоматерью — Успенский Б.А. Из истории русских канонических имен (история ударения в канонических именах собственных в их отношении к русским литературным и разговорным формам). М., 1969. С. 48-49; Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1991. С. 290-291, указано О.Ю.Тарасовым, ср. работы по иконографии, подчеркнута связь с Киевской и Новгородской Софией. Иван Грозный как бы символически "возвращал" Русь к киевским временам и, одновременно, начинал историю "с чистого листа".
59 Об имперско-римских коннотациях петровской России см. в статье Ю.М.Лотмана и Б.А. Успенского "Отзвуки концепции "Москва — третий Рим" в идеологии Петра Первого".

Курукина И.Л.

БОГОСЛОВСКАЯ ПОЛЕМИКА КОНЦА XVII в. КАК ОТРАЖЕНИЕ СЛОЖНЫХ ПРОЦЕССОВ СВЕТСКОЙ ЖИЗНИ

После присоединения в 1654 г. левобережной Украины и Киева усилился приток в Москву образованных по латинскому образцу южно-русских ученых, которые принесли с собой не только знания, но и свои обычаи, сложившиеся не без влияния католической Речи Посполитой. В это же время в самой России "старые обычаи поисшатались", и ощущалась острая нехватка различных специалистов, как в технических, так и в гуманитарных областях. Приезжие иностранцы, поступающие в русскую службу, не могли удовлетворить потребности огромного государства. Необходимость создания своего университета или подобного ему универсального светского учебного заведения можно проиллюстрировать следующим противоречием: хотя уже в середине столетия были переведены на русский язык труды по астрономии (включавшие и гелиоцентрическую систему Коперника), по географии, анатомии, но пользоваться ими мог лишь ограниченный круг книжников, тогда как в прописях, имевших самое широкое распространение, встречались такие поучения: "богомерзостен всяк любяй геометрию", "кто по-латыни учился, тот с прямого пути совратился".

В поисках новых знаний жаждущие устремлялись за границу (Польша, Италия), чтобы получить там высшее образование в академиях и университетах. В 1687 г. в Москве была открыта Славяно-греко-латинская Академия, но она находилась под неусыпным надзором патриарха, который был властолюбив и консервативен. Даже Иоанникий и Софроний Лихуды, рекомендованные греческими патриархами для руководства и преподавания в Академии, были заподозрены в ереси и сосланы в Новгород. Особенно подозрительно церковь относилась к выходцам с Украины и из Белоруссии, находившимся под влиянием католической Речи Посполитой, ведь возвращение украинской церкви под власть патриарха произошло только в 1685 г.

Патриарх Иоаким, бывший не в ладах с царевной Софьей Алексеевной, стремился к активной деятельности: в 80-х гг. его ближайшим окружением была организована полемика грекофи-

лов и латинствующих о времени пресуществления св.даров на литургии. Этот богословский вопрос представляет собой одно из догматических различий между православной и католической церковью и связан с важнейшим христианским таинством: пресуществлением хлеба и вина в "тело и кровь Христову". По православному евхаристическому канону хлеб и вино прелагаются в "тело и кровь Христа" во время молитвы священника: "Сотвори убо хлеб сей...". В католической церкви считается, что пресуществление происходит гораздо раньше, во время произнесения установительных слов Христа: "Примите ядите... и пийте..." Однако, несмотря на свою важность, этот богословский вопрос, как отмечали исследователи еще в XIX в., представлял собой лишь повод, благодаря которому патриарх мог начать борьбу со своими противниками. Главными представителями грекофилов, отстаивавших приоритет предания над "силлогисмами" (схоластическим объяснением церковных обрядов), кроме патриарха были братья Лихуды, архиепископ Холмогорский Афанасий и справщик Московского печатного двора Евфимий. Именно им исследователи приписывают основные произведения, появившиеся в ходе полемики.

К концу XIX в. в литературе, посвященной вопросу о полемике грекофилов и латинствующих, в основном утвердилось мнение, высказанное еще митрополитом Евгением, что полемика началась с приездом в Москву братьев Лихудов и что именно они подняли вопрос о времени пресуществления св. даров на диспуте с Яном Белободским с целью показать свое истинное православие[1]. (Сам Ян Белободский — выходец с Украины, получивший "западное" образование, приехал в Москву в 1681 г., претендуя на место преподавателя в будущей Академии.) Для подобного утверждения несомненно есть основания. Во-первых, основные события, связанные с полемикой, основная литература враждующих партий имели место именно с 1685 по 1689 гг. С приездом Лихудов начало полемики связывает и В.В.Нечаев, выдвигая на первый план, как причину, борьбу С.Медведева с Лихудами за первенство в будущей Академии, которая и выразилась в рассуждении "Учитися ли нам..." (оно, по его мнению, написано в 1685 г.)[2]. Указываемая В.В.Нечаевым причина, несомненно, имела место и играла определенную роль в развитии событий, но нельзя также забывать и причины политического характера (придворная борьба и подчинение московскому патриарху украинской церкви).

Другие авторы ищут причины полемики в проникновении в Москву с присоединением Украины западного влияния, главным проводником которого считается Симеон Полоцкий. С его приездом и началом литературной деятельности связывают полемику М.Н.Сменцовский, И.Татарский и С.Любимов, считая, таким образом, началом полемики 1664-1665 гг.[3]

Однако, эта существенная причина является не единственной. Кроме победы той или иной партии, того или иного

направления просвещения в России, в подобные поворотные моменты истории обязательно присутствует и политическая борьба за власть, за влияние. Если принять точку зрения М.Н.Сменцовского, то непонятно, что считать именно полемикой грекофилов и латинствующих, которая, как это признано, возникла по вопросу о времени пресуществления св. даров. М.Н.Сменцовский отмечает, что наряду со Служебниками, которые были составлены под влиянием украинских изданий, в 1656 г. вышла книга "Скрижаль" Арсения Грека, содержащая православное мнение. Подобная несогласованность вызвала сомнения у раскольников (которые, кстати, не имели единого мнения по вопросу о пресуществлении): Никита и Лазарь обращаются за разъяснением в высшие церковные инстанции. Собор поручает Паисию Лигариду разъяснение этого вопроса (1666 г.), но его изложение настолько путано, что тот же вопрос предлагается осветить С.Полоцкому. В 1667 г. выходит книга С.Полоцкого "Жезл правления", которая излагает интересующий нас вопрос также достаточно неясно, но ближе к латинской точке зрения, и уже "письменно" полемика (т.е. основная, надо полагать) с конца 1685 г.— начала 1686 г. начинается книгой С.Медведева "Хлеб животный". Получается, что с 1656 по 1666 г. и с 1667 по 1685 г. вопрос о времени пресуществления, хотя и затрагивался, но вовсе не имел такого значения, какое он приобрел в 1685 г. С другой стороны, мы можем видеть, что Евфимий неоднократно выступал против Симеона Полоцкого. Так, в 1670 г. он написал книгу "О апостольском глаголемом символе", где приводит возражения на книгу С.Полоцкого "Венец веры", отмечая в ней неправославные мнения не только о символе веры, но и по другим богословским вопросам (кроме вопроса о пресуществлении). В 1645 г. Евфимий же пишет книгу "На оглаголающих св.Библию, переведенную богомудрыми мужи, св.духа наполненными 70 переводникы", объясняющую причины нового перевода, состав переводчиков и содержащую нападки на Полоцкого (в частности, отзыв о его Катехизисе).

Наряду с нападками на Симеона Полоцкого, мы можем отметить, что и сам Евфимий "уклонялся к латинству" по вопросу о времени пресуществления св.даров. Об этом свидетельствует его книга "Воумление иереям"[4], а также вышедший в 1682 г. Служебник патриарха Иоакима (Евфимий, являясь справщиком Московского печатного двора, не мог не знать содержания этой книги)[5].

Таким образом, вопрос о времени пресуществления, бывший предметом спора двух партий, обострили причины отнюдь не богословского характера. Например, С.Полоцкий вызывал большое неудовольствие патриарха Иоакима тем, что издавал свои книги, не спрашивая его разрешения, и имел большое влияние (а значит и защиту) в царской семье. Патриарх же благословлял нападки на произведения Полоцкого. Смерть последнего,

видимо, временно сняла эти противоречия, но на смену ему пришел С.Медведев. Он подавал царевне Софье Алексеевне проект устава будущей Академии[6] и не поладил с учеными греками — братьями Лихудами, которые сразу по приезде в Москву начали подчеркивать свое православие: например, полемизируя с Яном Белободским. Одним из главных пунктов обличения его в неправославии, выдвинутых Лихудами, был вопрос о пресуществлении, а ведь именно этот вопрос обошел молчанием С.Медведев, когда ему было поручено рассмотреть "Исповедание веры" Белободского. Это обстоятельство, на наш взгляд, косвенными образом, бросало тень на Сильвестра (получалось, что он сам придерживался латинского мнения по этому вопросу). Вероятно, что отношения Лихудов и Медведева осложняло и то, что место для будущей Академии отвели в Заиконоспасском монастыре, где С.Медведев был строителем, т.е. вторым по значению, после игумена, лицом в монастыре.

К сожалению, до сих пор подробно не исследована полемика грекофилов и латинствующих (отмечталось лишь, что грекофилы сопротивлялись распространению знаний). По нашему мнению, изучение не только самой полемики, но и составленных в ее ходе сборников (достаточно тенденциозно представляющих ее ход) поможет вскрыть действительные причины и суть происходившей в последней четверти XVII в. идейной борьбы. Однако, это изучение требует не только глубокого исторического анализа событий, но и не менее глубокого источниковедческого изучения дошедших до нас полемических произведений.

Попробуем дать краткую характеристику произведений обеих партий по мере их появления. После полемики с Яном Белободским в 1661 г. С.Медведев написал книгу "Хлеб животный", излагавшую латинское мнение о евхаристии. Евфимий, видимо, в 1685-1687 гг. написал "Показание на подверг латинского мудрования", в котором предостерегал читателей от книги С.Медведева и рекомендовал готовящуюся Лихудами книгу "Акос". К концу 1687 г. было написано сразу несколько произведений. Лихудами был завершен "Акос" (или "Врачество"), где опираясь на свидетельство св.отцов, они излагали православное учение о тайне евхаристии. Большое сходство "Акоса" и "Обличения на книгу "Выклад"", появившегося до сентября 1688 г. свидетельствует о том, что "Обличение..." было написано, если не Лихудами, то, во всяком случае, на основании их книги.

Со стороны латинствующих появились "тетратки", обличающие братьев Лихудов (Евфимий назвал их "Неистовобреханием"), а также основное произведение латинствующих — "Манна хлеба животного" Сильвестра Медведева,— впоследствии, на соборе 1690 г., преданное анафеме (церковному проклятию) наряду с произведениями учителя С.Медведева Симеона Полоцкого.

В "тетратях" же появилось сочинение Евфимия "Опровержение латинского мнения о пресуществлении", соержащее свидетельство св.отцов в пользу православной точки зрения. К сентябрю 1688 г. Медведевым было написано, направленное против "Акоса" и сочинений Евфимия произведение, которое называлось "Известие истинное". В том же году появилась и апология Лихудов — "Показание истины" Евфимия.

Кроме этих произведений, посвященных, в основном, вопросу о времени пресуществления св.даров, видимо, в это же время (т.е. в 80-е гг. XVII в.) появились еще два сочинения, свидетельствующие в пользу изучения греческого языка: рассуждение "Учитися ли нам..." и "Довод вкрадце...". Эти анонимные произведения, посвященные, казалось бы, одному вопросу (показать превосходство "греческого учения" над латинским), очень разные. Вопрос об авторстве последнего историками XIX в. решен не был. В начале XVIII в. полемика нашла свое продолжение в произведениях Г.Домецкого и иеродиакона Дамаскина[7].

"Остен", "Щит веры", а также произведения Г.Домецкого и Дамаскина положили начало историографии полемики. Богословская сторона ее (выделенная в "Остене") заняла основное место в работах историков XIX — начала XX в.

Неизвестно, чем бы завершилась полемика, если бы не приход к власти Петра I. Этот переворот временно поставил рядом царя Петра и патрирха Иоакима, людей полярно различных по своим целям и убеждениям. За поддержку царя патриарху была дана возможность изгнать иезуитов из России. Казалось бы борьба окончена, но именно в 90-х гг. составлялись, а затем много раз переписывались сборники "Остен" и "Щит веры".

По-видимому, сугубо богословский вопрос о евхаристическом каноне мог быть поднят лишь при достаточном количестве глубоких политических причин (присоединение украинской церкви; постепенная утеря церковью, а значит, и патриархом, реальной власти и влияния в делах государственных; непрочная позиция патриарха в связи с планами коронации Софьи; проникновение в Россию подрывающего авторитет православной церкви западного, схоластического образования ("силлогисмы") и др.). Именно совокупность перечисленных нами обстоятельств выдвинула вопрос о пресуществлении: важные государственные проблемы приобрели богословскую форму.

---

1 Евгений. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина. СПб., 1827. Ч. II. С. 407. Бантыш-Каменский Д.Н. Словарь достопамятных людей Русской земли. М., 1836. Ч. 3. С. 164. Филарет. Обзор русской духовной литературы. Кн. 1. СПб., 1857. С. 250. Миркович Г.А. О времени пресуществления св.даров. Вильна, 1886. С. 89. Прозоровский

А.А. Сильвестр Медведев: Его жизнь и деятельность. М., 1896. С. 237, 238, 241-242.

2 Нечаев В.В. Малорусско-польское влияние в Москве и русская школа XVII в. // В кн.: Три века. Россия от смуты до нашего времени. Т. 2. М., 1912. С. 89.

3 Сменцовский М.Н. Братья Лихуды. СПб., 1899. С. 119, 129. Татарский И. Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность). М., 1886. С. 117. Любимов С. Борьба между представителями малорусского и великорусского направлений в Великороссии в конце XVII и начале XVIII в. / ЖМНП, 1875. № 8. С. 117-118.

4 "Воумление иереям" Евфимия см.: ГИМ, Син., 683, 433, 567.

5 М.Н.Сменцовский пришел к выводу, что "Воумление иереям" составлено на основании Требника П.Могилы 1646 г. (Братья Лихуды, с. 10), в котором высказывается латинское мнение о времени пресуществления. И.А.Шляпкин, ссылаясь на А.В.Горского и К.И.Невоструева (Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Т. IV. Отд. II. Ч. 3. М., 1862. С. 449), отмечает, что Евфимий в "Воумлении иереям" "приписывал пресуществление словам Христа и лишь впоследствии исправил свое мнение" (Св.Димитрий Ростовский..., С. 168). Распространение в Москве латинского мнения еще до патриарха Никона, и его Служебниках отмечает и Н.Д.Успенский (Русский церковный раскол как следствие коллизии двух богословий / Вестник русского западно-европейского патриаршего экзархата. Париж, 1973. № 97-100. С. 107-108, 114-115). Он пишет, что Евфимий уклонялся к латинству, а потом изменил свои богословские представления и приблизился к православию (Там же. С. 132); и подчеркивает, что полностью Служебники были исправлены лишь в издании 1699 г.

6 "Привилей славяно-греко-латинской академии" — ГИМ. Син., № 44. "Конечно, Медведев рассчитывал оставить за собой право устройства Академии и сделаться в ней главным начальником и учителем" (Прозоровский А.А. Сильвестр Медведев... С. 256).

7 Гавриил Домецкий, выходец с Украины, с 1680 по 1891 г.— игумен Симоновского монастыря в Москве, был знаком с иезуитами и хорошо знал В.В.Голицына; вводил в Симонове монастыре новый устав, перестроил его и "испестрил его весь латинскими штуками". В марте 1691 г. был сослан в Иверский монастырь. В 1704 г.— архимандрит Юрьева монастыря в Новгороде; но отрешен за "нерадение" и сослан новгородским архиепископом Иовом; умер в Киеве (Строев П.М. Библиографический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882. С. 234; Шляпкин И.А. Св. Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891. С. 164-166). Дамаскин — русский, в начале XVIII в. был иеродиаконом Чудова монастыря (Яхонтов И.К. Иеродиакон Дамаскин русский полемист XVII в. СПб., 1883).

М.П.Одесский

ЧЕЛОВЕК В ДРАМЕ ЭПОХИ ПЕТРА ВЕЛИКОГО

Крещение — и для отдельного человека, и для всего народа — новое рождение. Крестив свой народ, князь Владимир способствовал рождению нового человека, носителя христианской культуры Древней Руси. Эпоха Петра I вызвала к жизни совершенно иной тип, почти "антипода" — человека, существующего в обществе доминирующих государственных, а не прежних религиозных ценностей. Крайности сходятся, и не случайно в отечественной истории Владимир Святой и Петр Великий пребывают "двойниками": кипучая деятельность императора, являясь отрицанием миссии князя, в то же время поразительно ее напоминает и воспроизводит. И, пожалуй, невозможно понять два этих переломных периода, постоянно их не сопоставляя.

Понятие "драма эпохи Петра Великого" охватывает весьма разнородные и отличные друг от друга литературно-театральные системы в рамках истории русской драмы: прежде всего,— "английскую драму", пьесы заезжих трупп, представленные переводами на русский язык, и "школьную драму" (например, "самодеятельность" учеников Славяно-греко-латинской академии). Однако между двумя этими системами очевидно и сходство, позволяющее утверждать, что "драма эпохи Петра Великого" существует как целое (13,22).

Изображение человека в русской драме рубежа XVII-XVIII вв. регулируется тремя магистральными принципами. Во-первых, замещение "одного" "множеством". В школьной драме человек — "ничейная земля", на которой встречаются и противоборствуют персонификации различных страстей и свойств. "Ничейная земля" — это свобода выбора, присущая каждому человеку, его "сердцевина". На полюсе свободы выбора все люди — одинаковы, ею определяется их "естество", "натура". На полюсе страстей, их различных комбинаций — своеобразие индивида. Элементы психики, следовательно, строго различаются и расчленяются. Объективно подобное видение человека выражает подход не мистический, а рассудочный. Именно Новому Времени созвучны и достоинства изложенной системы: точность, рационализм,— и недостатки: упрощенность подхода, излишняя громоздкость.

В 1701 г. ставится “Ужасная измена сластолюбивого жития”, моралите, содержащее критику тех, кто не соблюдает пост, и основывающееся на евангельской притче о богатом и Лазаре. Обличаемый Пиролюбец на протяжении всего действия являет собой пример человека, сделавшего решительный выбор, а суть выбора, доминанта его характера — безудержная погоня за наслаждением. “В радости сердце мое днесь сияет / Яко богатством многим обладает. / Благополучие вся ему бывают, / Аще таланта руки расточают /Нещадно, в сласти и пиры обаче / Суть сокровища полные едначе” (21, 59). Вполне последовательно в финале Пиролюбец, т.е. “сердцевина”, ответственная за неверный выбор, томится в аду. “Горе мне, горе! тако окаянну, / Яко не лет есть быти услышанну. / Ах, коль жестоко копие пронзает / Мою утробу и сердце терзает, / Яко во веки в муках пребываю / И злом скончания вечности не чаю” (там же, 82).

На том уровне, о которым только что шла речь, Пиролюбец сводим к сделавшей неверный выбор “сердцевине”. В пьесе же присутствует и второй уровень, на котором зритель имеет возможность как бы глубоко проникнуть в изображаемый характер. Здесь Пиролюбец замещается своим Духом-“Гениушем”. “Гений — это более высокая ступень абстракции по сравнению с обычной аллегорической фигурой, это знак реального героя” (27, 203). То есть Дух — та же “сердцевина” Пиролюбца, но уже лишенная телесности, обитающая в духовном пространстве и, следовательно, способная на прямой контакт с надчеловеческим. В первом явлении, своего рода экспозиции, показано “формирование” Пиролюбца таким, каким он затем предстает в пьесе: в рабство Сластолюбию и Любви Земной предается вначале Мир, т.е. человеческое естество вообще, а затем — вопреки слышащимся предостережениям — дух Пиролюбца (21, 56-59).

Как уступка Сластолюбию и Любви Земной предваряет все действие, так нераскаянной кончине Пиролюбца предшествует суд над его духом, где судья — Суд божий, прокурор — Гнев божий, а свидетели — Совесть и Грехи (там же, 69-71). Если Суд и Гнев — безусловно, “замещения” высших сил, то Совесть и Грех — свойства того же Пиролюбца: Совесть — стремление к нравственному, имеющееся, по убеждениям средневековых богословов, в каждом человеке, а Грех — результат дурного выбора, подчинения Прелести. То есть Дух Пиролюбца (с Совестью и Грехом) и Пиролюбец — один и тот же человек, в обоих случаях притом представленный своей делающей выбор сутью, но в первом обличии как бы лишь задумывающий недолжное и впоследствии слишком поздно раскаивающийся, а во втором — реально живущий согласно “задумке” и затем приемлющий наказание. Поэтому не случайно, что единственный персонаж, вступающий в общение и с Духом Пиролюбца и

с самим Пиролюбцем — персонификация его доминирующей страсти: Любовь Земная.

Особый случай — 10-е явление моралите — диалог Души и Тела грешника после его смерти. Тело Пиролюбца — тот же Пиролюбец, а вот Душа — новое действующее лицо, что явствует из различия имен исполнителей ролей Пиролюбца (и Тела), Духа, Души (соответственно — Славинский, Сведницкий, Томилов /там же, 59, 58, 76/). Сцена, однако, ничего не добавляет к созданному в "Ужасной измене" образу недостойного человека: скорее она является дублированием, дидактическим удвоением этого образа при помощи сюжетного мотива, популярного в средние века — в славянском мире в частности. В самом деле, после долгих прений Тело формулирует тезис о вобщем-то равной мере их с Душой виновности. "Оба есми виновнии... Но ты паче, понеже ему же дается / Множае талант, больше от него вземлется. / Ты чесема аз бесчестно з земли сотворенно, / Ты разумна, свободна, аз же помранчненно. / Но и се веждь: аще бы ты бога любила / Всем сердцем, то бы и мои козни победила, / Ныне же и ты страждешь. И аз, Тело бедно, / Тебе совокуплюся во время последно" (там же, 77-78).

Подобно Духу-Гениушу, Душа — все та же ответственная за неверный выбор "сердцевина" Пиролюбца, увиденная, так сказать, сверху, со стороны духовной, в то время как сам Пиролюбец и его Тело — взгляд как бы снизу, со стороны материальной. Функциональное сходство Души и Духа подчеркивается и тем, что в 6-м явлении после сцены суда Гениушу налагают на руки и ноги "железа" (там же, 71), а в 10-м Душа является "из ада узы железными завязана" (там же, 76). В то же время между ними существует и отличие, которое, на языке "Ужасной измены", можно выразить так: Душа — это Дух Пиролюбца до подчинения Сластолюбию, Любви земной, до вселения Греха, начало, родственное Совести, естество человека, которому открыта не только возможность выбора, но и дано смутное знание того, каким этот выбор должен быть. "Аз, яже бых прекрасно, богом сотворенна / И от всех скверн греховных крестом очищенна, / Погубих паки перву красоту..." (там же, 76).

Наконец, в немом антипрологе, т.е. первом прологе, в полном согласии с предписаниями теории, сюжет пьесы показывается в самом общем виде. Пиролюбца заменяет Сластолюбец (там же, 54), равный "пиролюбцам", какими они были, суть и будут, чьим лишь частным случаем выступает несчастный герой "Ужасной измены".

Образ праведника Лазаря, антипода грешника, раскрыт менее подробно, но при помощи тех же приемов. Эту сложную структуру составляют и нищий, тоже сделавший свой выбор, безропотно принявший жребий, презираемый Пиролюбцем, но укрепляемый Милостью Божией и Помощью Божией, и Дух

Лазаря, которому перед смертью страдальца уже оправдательный приговор выносится Судом Божиим по ходатайству Милости, и Душа Лазаря, в финале являющаяся в раю, и некий Лазарь-вообще из антипролога. Подробней хотелось бы остановиться только на одной детали. В предваряющем пьесу синопсисе-пересказе в "райской" сцене фигурирует "во светлости Лазарева Душа" (там же, 53), а в соответствующем эпизоде моралите — просто Лазарь (там же, 80). Не значит ли это, что у праведника Душа тождественна ему самому, так как выбор сделан правильно и распада, вызванного вселением страстей, не наступает?

Итак, человек автором "Ужасной измены" понят вполне в духе механицизма[1]. Многосторонность характера проецируется во множество односторонних персонажей, система которых к тому же осложнена разного рода дублированием и удваиванием (следствие дидактики и барочной избыточности художественных средств). Христианская, точнее схоластически-семинарская традиция — только источник метода, использованного в совершенно иных целях.

"Ужасная измена сластолюбивого жития" — моралите, и потому основное внимание здесь уделено человеку. Напротив, последующие постановки Славяно-греко-латинской академии — панегирики, посвященные победам русского оружия и другим важнейшим событиям общественно-государственной жизни, поэтому человек оказывается несколько на втором плане.

Богатый материал можно почерпнуть из программы "Царства мира" (1702 г.), пьесы, которая должна была прославить первые победы в Северной войне путем сопоставления их с апостольскими подвигами св. Петра, тезоименинника и патронима царя Петра.

"От скорби унывающу и спящу Нерону, сердце излетевшее и по воздуху носящееся, Любовь земная на сердце возложенное уловленно Ярости подает; она же сие огнем своим запаляет и на пагубу святого Петра поощряет" (там же, 196). Сердце, оставляющее своего обладателя — один из излюбленных трюков семинаристов-декораторов — объективно фиксирует средневековые представления о мистической роли сердца, которое считалось источником, так сказать, внесознательных движений. В анализируемом эпизоде сердце — это Нерон, при дремлющем уме попадающий под влияние дурных страстей.

Показательного "двойника" имеет протагонист драмы — апостол Петр: это уже известный Гениуш, выступающий, однако, в функции несколько иной, чем в "Ужасной измене". В двух последних сценах (в 10-м явлении третьего действия и в эпилоге) он вначале "Идолослужение и Мир (человечество — *М.О.*) на судилище милости и суда правды и мира (не-войны, прощения — *М.О.*) приводит" (там же, 198), а затем "его царскому пресветлому величеству ... похвальная анаграммата из имени его царского пресветлого величества слагает и дейст-

вие желанием ... торжественные победы заключает" (там же, 199). Если в "Ужасной измене" Гениуш, "знак реального героя", являлся средством изображения некоторых переживаний героя, то в "Царстве мира" он скорее — персонификация "исторического значения" личности, отсюда его "посмертное" участие в низвержении язычества — Идолослужения и в победах тезоименитого ему российского монарха.

Двумя рассмотренными эпизодами роль Гениуша Петра, возможно, не ограничивается. В восьмом и девятом явлениях третьего действия — после мученической кончины апостола и до суда над Идолослужением и Миром — Петр показывается вначале распятым на кресте, а потом пребывающим "в славе небесной" (там же, 198). К тому, чтобы задуматься над вопросом, какой сценический персонаж фигурирует в данном случае под именем Петра, толкает программа другого спектакля учеников той же академии — "Торжества мира православного" (1703 г.). Так как "Царство мира" перед зрителями разыграно не было (14, 40-41) и автор "Торжества мира православного" свободно заимствовал оттуда целые явления, заслуживает особого внимания тот факт, что в "Торжестве" с крестом и во славе представляется не Петр, а его Гениуш (21, 203). Сценически это правдоподобно и для "Царства мира", ведь герой здесь уже не действует, а удостаивается вначале спасения через мученичество, затем и вечной славы, т.е. является в ином состоянии, что школьная драма стремилась обычно передавать в зримых формах.

Есть в "Торжестве мира православного" и новая сцена с участием Гениуша. "Мир, стенящ в узех Идолослужения и Злочестия, Гениуш Петра святого утешает и Масличный сучец во знамение избавления дарствует" (там же, 201). Цитированный эпизод задуман как бы эхом предшествующего, в котором Симон-рыбарь избирается Любовью небесной — Христом, а тем самым становится апостолом Петром, т.е. залогом спасения Мира. Снова Гениуш — "знак" сыгранной св. Петром роли в истории христианства.

Кроме того, автору, видимо, показалось уже недостаточным сравнить царя с апостолом, и на защиту Благочестия вслед за Петром устремляется Марс российский. Странное соседство этих действующих сил возможно как раз в силу того, что персонажи школьной драмы редуцируются, как правило, до какой-нибудь единственной черты, превращаются в некотором смысле в знаки и утрачивают свою изначальную разнородность. Интересней, впрочем, другое: наряду с Марсом теперь предстает Гениуш Марса. Правда, сам Марс — "замещение" воинской доблести российского монарха и фигура вполне аллегорическая, поэтому Гениуш его просто дублирует: какое-либо различие в их функциях установить затруднительно. Благочестие вручает *Марсу* крест (так!) и меч (действие третье, явление первое); *Марс* ополчается на брань (явление второе); *Гениушу Марса,*

идущему на брань, показывается крест (явление четвертое); *Марс* одолевает Злочестие (явление пятое); Фортуна венчает *Марса* (явление восьмое)

Наконец, в программе "Божиего уничижителей гордых уничижения" (1710 г.), последнего известного драматического панегирика победам в Северной войне, полтавская "виктория" прославляется и прямо, и через лестную параллель, почерпнутую из Ветхого завета — поединок смиренного Давида и гордого Голиафа. С этим сюжетом контаминируется также история борьбы Давида, уже царя, с мятежным сыном Авесаломом: под Полтавой потерпели крах планы не только "уничижителя гордого" Карла XII, но и изменника Мазепы, находившегося с законными повелителем, так сказать, в отношениях сыновства.

Пьеса прямо-таки перенаселена персонификациями человеческих страстей. Царя Саула, соперника Давида, "знаменующего многих чуждых стран зависть (!) о преславном торжестве нынешнем" (там же, 232), дублирует Зависть Саулова (там же, 232), а гордого Голиафа, стыдящего Израиль отсутствием достойного богатыря — Поношение Голиафово (там же, 230-231). Раздвоение характера художественно не мотивировано: страсть сопутствует человеку, сводимому к этой же единственной страсти и только.

Более оправданы и занимательны другие примеры. Ахитофель "с Плачем вкупе и Скорбию своею" сетует на то, что Авесалом его не слушает, и по совету Отчаяния вешается на сю же услужливо предоставленной веревке (там же, 236-237).

Еще сложнее сценическая проекция внутреннего мира Авесалома. Его Любоначалие, Гордость, Тщеславие, Коварство и Непокорство решают, "яко благо есть по своих похотех жить и над иными властелинствовати, ни чьей власти повиноватися", и задаются целью "друг другу помогати, донележе не посадят Авесалома на престоле отеческом" (там же, 234). В следующей сцене Авесалому, заснувшему во время пира с Тщеславием и Гордостью, Властолюбие и Ков (Любоначалие и Коварство? — *М.О.*) зажигают сердце, и просыпается он с созревшим замыслом (там же, 235). Чуть позже к Тщеславию и Гордости присоединяются Радость Авесалома и Сластолюбие (там же, 236). Расплата же наступает в таком порядке: Сластолюбие и Радость поражаются громом (там же, 236-237), Гордость и Непокорство наказываются бесами по приговору Суда Божия (там же, 237), а Авесалома закалывает Иоав (там же, 238); о Коварстве-Кове, надо думать, автор забыл.

Поразительное изобилие вступающих в сложные отношения страстей объяснимо с "технической" точки зрения: по педагогическим соображениям в представлении занималось максимальное количество учащихся, да и само зрелище задумывалось с размахом, ибо было включено в официальную программу празднеств. Сложнее другая проблема: если "пространство" собеседования страстей одного человека — между собой, с ним са-

мим, с его сердцем — "сердцевина" человека, его возможность выбора, то "где" сталкиваются страсти разных людей, "где" их настигает возмездие высших сил, "где" они составляют заговор еще даже до проникновения в сферу внесознательного?

Это, безусловно, не рай и не ад, так как в ад, например, страсти попадают в наказание (там же, 237). Л.А.Софронова подчеркивает, что столкновение добродетелей и пороков "не всегда представлялось на сцене одновременно с их носителем. Оно могло быть вынесено за пределы личности и происходить на пути условном, на пути духовной жизни вообще" (27, 109). Подобное столкновение возможно, поскольку, во-первых, пространство школьной драмы задается понятием "пути" — общества, человека, души (там же, 99-101), а во-вторых, путь воспринимается очень абстрактно и условно (там же, 102), так что встречи на его протяжении возможны самые разные. Таким образом, Л.А.Софронова анализирует причины поэтические (к тому же лишь в системе барокко), а их, пожалуй, следует дополнить и историко-"психологическими". Если механицизм учитывает только человека вообще, то неизбежно должны стираться границы, которые разделяют человека и его страсти, страсти одного человека и страсти другого, а в результате — человека и страсти другого.

Для полноты "Божиего уничижителей гордых уничижения" необходимо остановиться еще на нескольких эпизодах. Десятое явление второй части: "Егда является Давид на престоле со предстоящими ему Мужеству его и Крепости, приходит Боязнь и Ужас... и советуют беречися. Мужество же и Крепость аще за совет и убивают Боязнь и Ужас, обаче Давид слушает совета Боязни и Ужаса" (21, 236). Пример настолько выразителен, что комментариев, думается, не требуется. Присутствуют в драме также и персонификации страстей уже не только отдельного человека, но и целых народов: Гордость иноплеменнича (там же, 230-231), Смирение израильское (там же, 230), Терпение израильское (там же, 230).

Увиденный изнутри, человек на школьной сцене оказывается разложенным на "естество", суть которого — это способность к выбору, и на четко разграниченные страсти, как бы шествующие перед колеблющейся и искушаемой людской "натурой". Действующее лицо — либо олицетворенная человеческая природа, сведенная к *одному* важнейшему атрибуту — возможности выбора, либо олицетворенная страсть, свойство, понятие, т.е. воплощение опять же *единственной* черты.

Нет необходимости, вероятно, повторять, что такое понимание объективно отвечает рационалистически-механистическому истолкованию психики. Важнее, что "извне" человек в школьной драме увиден согласно тем же законам. Он — либо персонификация *одной* социальной функции (слуга, воин), либо исторический или литературный герой, суженный до назидательной иллюстрации *одного* какого-нибудь свойства. В "Ужас-

ной измены сластолюбивого жития" можно назвать прислуживающего за столом дворянина, слуг, друзей-собутыльников, с единственной функцией — "составлять компанию" Пиролюбцу, до предела упрощенных библейских Авраама и Иова. Авраам формулирует идею моралите о двух жизненных путях и о соответствующем каждому из них воздаянии (там же, 81-82). Еще более показательна трансформация образа Иова, который, по наблюдению А.С.Елеонской, превращается в только лишь новый пример "премены", происходящей с теми, кто в упоении богатством мира сего забывает о душе (там же, 466). Таковы же жрецы-римляне, Ирод, апостолы Иаков и Андрей, сотник Корнилий ("Царство мира" и "Торжество мира православного"), покорные дети царя Давида, советник Авесалома Хусия, "свои" (там же, 237) Авесалома, Иоав ("Божие уничижителей гордых уничижение").

Итак, человеческий характер только тогда приемлем для школьного театра, когда он так или иначе может быть "замещен" каким-либо *одним* качеством или их механической комбинацией. Механицизм здесь очевиден настолько, что явственно проступает даже сквозь затуманивающую изощренность поэтики.

В "английской драме" — пьесах труппы Кунста и Фюрста замещение "одного" "множеством" не популярно. Лишь в "Честном изменнике" (перевод драмы итальянского автора начала XVII в. Дж.Чиконьини) в "предисловии" является стенающий Дух Маркизов. Связанный "от Купида", он во вступительном монологе, во-первых, вводит зрителя в курс действия, признаваясь в своей греховной любви к Алоизе, жене герцога фон-Поплея, а во-вторых, свидетельствует о внутренних метаниях Маркиза. "Попущение! Ах! куда аз несон буду? Хочет твое (попущения — *М.О.*) свирепство столь весело мя принудити, что тя (обращение к Алоизии — *М.О.*), которая мя небом сотворила, я имею ко адской неверности привесть. Нет! нет! не удастся тебе! Опровергнусь сам в темной могилы нощь! Попущение!" (31, II, 197).

Дух Маркизов, как нетрудно заметить, близок к Духам-Гениушам школьной драмы. Ценность сходства повышается еще и тем, что в самой пьесе Чиконьини такого эпизода нет (1, 255-256). Это, конечно, не означает, что сцена была включена из расчета на московскую аудиторию, но подновление произведения начала XVII в. все-таки показательно.

Хотя пример расщепления цельного характера на множество персонажей в репертуаре Кунста единичен, образ человека, который создавался в "английской" и школьной драме, один и тот же. Во-первых, у "английских комедиантов" внутренняя сложность героя выражается при помощи условных и внешних средств, правда, иных, чем на школьной сцене, а именно, "переодевание" и подчинение душевного мира универсальному принципу переменчивости. Сходство двух этих приемов в том,

что динамический психический процесс замещается своими фазами, которые *механически* друг за другом следуют. Во-вторых, в "английской драме", как и в школьной, те действующие лица, которые "имеют право" находиться во власти противоречивых страстей, оттеняются другими, упрощенными до единственной (часто социальной) функции.

Вот несколько примеров функционирования "переодевания" как приема "психологического" анализа. В "Сципио Африканском" (переработка трагедии 1666 г. Д.К. фон Лоэнштейна: 1635-1683) нумидийского царя Сифакса зритель застает *в оковах*, разгромленным и предающимся горьким размышлениям о неверной Фортуне. "О, Сципио! Тако всегда счастие играет. Счастливая звезда, еже днесь на тя сияет, вчерась на меня светила. Разумей: сила и приключение две сестры суть и такожде не можешь себя счастливым назвати до конца своего, яко и аз" (31, II, 36). Через некоторое время, так как нет на свете "такого крепкого замка, чтоб невозможно было златым ключом отворить" (там же, 59), царь оказывается на свободе, *без тяжких уз*, во главе оставшихся войск. Теперь он полон энергии и кровожадных замыслов. "Нет ли в царстве никакой пленник, кого можем богом нашим отдати?" (там же, 58). Гордо и заносчиво обличается им счастливый соперник и союзник победоносных римлян Масиниза (там же, 61). Новый поворот колеса Фортуны - нумидийцы разбиты окончательно, *в оковах* Сифакс опять настроен философски. "О, Масиниза! зри на мое злополучение и подумай, что счастие и несчастие всем смертным обще, и что милосердие паче свирепства высокие умы украшает" (там же, 67). "Вы, смертные! научитеся от меня: иже вас на скипетра тростном жезле утвержится, тогда часто бывает, иже днесь в железах, вчерась Крезус был. Не Сифакс ли звезда был в Африке, а ныне угашенна свеча" (там же, 71). Верная Софонизба задумывает спасти супруга, *поменявшись с ним платьем*. К Сифаксу возвращается энергия, и лишь страсть к Софонизбе, нежелание принять жертву недолго удерживает его. Но выбор сделан: в *женской одежде* Сифакс удаляется, вероятно, исполненный любви к жене и стремления к борьбе (там же, 75), с тем чтобы вскоре предстать — в последний раз — "с стражами", во всем разуверившимся и убежденным в измене Софонизбы (там же, 89-90).

"Амфитрион" Мольера также был известен "петровской" сцене. Героев этой комедии — Амфитриона и его слугу Соси — постигла ужасная напасть: их обликом периодически пользуются небожители — соответственно Юпитер и Меркурий. Если в "Сципио Африканском" смена одеяний "нормально" знаменует перемену чувств, то в "Амфитрионе" различие страстей и даже их носителей "аномально" скрывается под обманчивым постоянством внешнего облика — этого "одеяния" олимпийцев. Второе как исключение предполагает первое как правило. Только на этот раз не "единство" замещается "множеством", а "мно-

жество" "единством". В основе двух противоположных, казалось бы, ситуаций лежит сходное представление о человеке.

С точки зрения Алкмены, несчастной жены Амфитриона, все выглядит приблизительно следующим образом. Муж последовательно является то страстным любовником (Юпитер третьего "объявления" первой части), то безумным ревнивцем, отказывающимся от только что произошедшей встречи (Амфитрион второго "объявления" второй части) а потом столь же немотивированно умоляющим о прощении (Юпитер шестого "объявления" второй части). В аналогичном положении оказываются Клеантис, жена Соси, и друзья Амфитриона.

Таким образом, новое платье есть порой внешнее выражение новой комбинации страстей в человеке. Не чуждается этого приема и школьный театр. Так, уже М.Н.Сперанский обратил внимание на то, что в "Кающемся грешнике" и в "Успенской драме" Димитрий Ростовский изображал нравственное падение через перемену риз с белых на черные, а обращение и очищение — с черных на белые (28, VII)[2].

Как нетрудно заметить, замещение "одного" "множеством" популярно в школьной драме, а "переодевание" — как в школьной, так и в "английской". Дело, думается, в том, что первая форма имеет "теоретический" характер и из сферы театрально-учебной в чисто театральную переносится с ограничениями, а вторая уходит корнями непосредственно в миф (33, 89-90) и с большей легкостью приживается к любой художественной системе.

Не следует притом забывать, что замещение "одного" "множеством" и "переодевание" могут выступать не только как способы постижения характера, соответствующие новым представлениям о человеке XVII-XVIII вв., но и как рудименты древней культурной традиции. Параллельные сюжетные линии, которые развивают сходную ситуацию то на уровне торжественном, то забавном,— характернейший признак литературных форм от античности до Нового Времени. В основе такого построения лежит расщепление некогда единого героя на высокого и низкого двойников, т.е. замещение "одного" "множеством", "переодевание" же оказывается удобным поводом для их взаимопереходов и смещений. Среди пьес изучаемого периода это — "О Франталпее, короле тирском, и Мирандоне, сыне его, и о прочих", "Амфитрион" (линия не Амфитриона и Юпитера, а Амфитриона и Соси), "Принц Пикельгеринг", "Драгыя смеяные" (перевод "Смешных жеманниц" Мольера) и т.д. Специфическое "двойничество" порой осмысляется современниками в новом социальном духе: вознесение лиц знатнейших и уничижение "простецов", как бы для наглядности оказавшихся в одинаковом положении,— но по сути оно остается явлением архаическим и к рассматриваемой здесь проблеме отношения не имеющим.

Кроме "переодевания" сложные процессы в психике действующих лиц выражаются также постольку, поскольку они увидены под углом переменчивости. Страсти механически чередуются в душе человека, притом преобладание каждой сразу и кратковременно, и абсолютно. Постоянная и неостановимая, "пременчивость" правит не только среди людей, но и над государствами и даже над миром в целом.

Проблемам, связанным с судьбой этого важнейшего представления в русской литературе, посвящена монография А.С.Демина: здесь определены хронологические рамки (семидесятые годы XVII в.— середина XVIII в.); уточнены некоторые особенности, отличавшие разные этапы внутри общего периода; указано в качестве мировоззренческого фундамента механистическое понимание мира и человека.

Присоединяясь к выводам автора, хотелось бы подробней остановиться лишь на анализе "Сципио Африканского". Совершенно справедливы замечания о той роли, которую играет в трагедии представление о переменчивости. "Во-первых, авторские представления о мире... выражаются более односторонне (в сравнении с пьесами 1670-х гг.— *М.О.*), однообразно..., "в лоб", в виде прямолинейных философских высказываний героев. Во-вторых, мысль о переменчивости жизни очень выпячивается..." (3, 195). Сомнительно другое. По мнению А.С.Демина, "переменчивость жизни толкуется более широко и становится совсем безграничной. Законам переменчивости полностью подчинены судьбы царей в ряду всех смертных... В пьесе мгновенно и притом многократно изменялось положение коронованных особ — это было главным содержанием пьесы начала XVIII в. ... Недаром репертуар театра Кунста-Фюрста не нравился Петру: репертуар, как оказывается, отнюдь не аполитичный" (там же, 195-196). На вопрос, ограничивает ли что-нибудь "диктатуру" переменчивости в художественном мире "Сципио Африканского" — разум ли, любовь ли, верность ли, А.С.Демин отвечает отрицательно (там же, 196).

Как представляется, художественная логика трагедии — несколько иная. Во-первых, хотя почти все персонажи сполна испытывают на себе произвол страшного закона, убеждаясь на собственном примере в преходящем характере бытия (Масиниза, Сифакс, Софонизба), в драме все-таки фигурирует и Сципион Африканский, славный полководец, совершенный человек. Он, "образцово поступающий герой" (35, 216), действительно вправе пренебрегать напоминаниями Сифакса о непостоянстве счастья: подчинив самого себя, Сципион в отличие от прочих действующих лиц не ведает колебаний и не ставит исполняемый им долг в зависимость от своекорыстных страстей, а значит, его положение в мире, по мнению создателя произведения, прочно. "И то мое сокровище и того благороднее почитаю иже над плотскими похотьми владеет, неже того, иже два Сифакса одолел. Сам Геркулес не больше храбрости и мужества

показал, что он победил многих богатырев, львов и многоглавую змею гидру, неже что он от распутия плотских похотений уклонился... Положи на весках разума твоего сквернавы похоти, увидишь, что одна гордость чести ста тысяч похотей перевесит" (31, II, 94). "Ах! человек есмь, яко иные; однако притом владею над похотями моими" (там же, 94).По словам М.Широцкого, "в трагедиях Лоэнштейна, персонажи, которые могут управлять своими страстями, противопоставлены тем, которых страсти опутывают. Аффекты можно превозмочь только через разум, божественное в человеке. Разуму угрожают влечения, которые понимаются только как грех. Стоит им одержать верх, как человек начинает вести себя неразумно и недостойно и, "опьяненный страстями", направляется к гибели" (35, 213-214). Кстати, на всем протяжении действия Сципион не меняет и внешнего облика.

Во-вторых, Сципион Африканский входил в ряд исторических и мифологических героев, сравнениями с которыми изобиловали панегирики Петру I (17; 53,104). Поэтому если чей образ царь и мог к себе "примерить", то именно его, Сципион же, как было только что отмечено, выступает вполне безукоризненным и вместе с тем победоносным. Следовательно, гневаться Петру I на Кунста было в данном случае не за что.

Образ Сципиона не случайно выпадает из череды "колеблющихся": он — герой пьесы, которая является переработкой классицистической трагедии и содержит в себе черты нового художественного метода (2, 148-149), нового — менее механистического — представления о психике человека.

Что касается роли переменчивости в поэтике школьного театра, она невелика. Механистическое чередование страстей обуславливает, конечно, непостоянство обуреваемого ими характера, но зато сами персонификации страстей должны быть постоянными и в каждый момент тождественными себе, в противном случае исчезнет их узнаваемость, а с нею и надобность в них вообще. Человек во власти механически взаимодействующих психических начал — вот общее для "английской" и школьной драмы, а "пременчивость" — только специфический способ воплощения этого понимания, который характеризует репертуар лишь иностранных трупп. На вопрос, почему переменчивость не популярна на школьной сцене, могут предлагаться различные ответы. Достаточно вспомнить, что театры школьный и "английских комедиантов" уходят корнями в очень отдаленные друг от друга культурные традиции. Заманчиво, однако, обратить внимание на то, что "пременчивость" в "английской драме" — обратная сторона безразличия к приему замещения "одного" "множеством" и наоборот для драмы школьной.

Наконец, не следует забывать, что противоречивые персонажи, меняющие одеяния-страсти, отданные во власть переменчивости, оттеняются иными, сведенными к *одной* какой-нибудь

внешней функции. В "Сципио Африканском" подобным образом представлены Лелий, советник Сципиона и адресат нравоучительных сентенций, жрец Богудес, римские "офицеры" и воины; в "Амфитрионе" — друзья главного героя, значение которых в том, чтобы колебаться и не быть в состоянии различить Амфитриона подлинного и фальшивого (Юпитера) и т.д.

В театре "английских комедиантов" — как и в школьном — человек может, следовательно, быть показан лишь как носитель *единственного* признака, будь то его постоянное качество, будь то страсть, пусть преходящая, но на данный момент им совершенно овладевшая. (Плохая сохранность пьес придворного театра эпохи Петра I не позволяет привлекать их к анализу; однако то обстоятельство, что репертуар этого театра свободно интегрировал как "английские", так и школьные драмы, делает выводы приложимыми и к нему.)

Если человек оказывается лишь чередой механически сменяющих друг друга чувств, то неизбежно должна стираться разница между страстями общественными и частными. Ведь для того, чтобы иметь возможность оценить их качественное несходство, нет достаточных оснований. Все стремления действующего лица, какими бы побуждениями они ни вызывались, равнозначны. В результате возникает очень любопытная и своеобразная форма прославления политического деятеля — не как личности, а как носителя *одного* какого-либо свойства, искусственно вычленяемого из целостности характера.

Так, чтобы воздать хвалу Петру Великому на школьной сцене, преобразователя пришлось "заместить" фигурами, на первый взгляд, очень далекими, но в сознании современников с ним прочно связанными. Здесь и апостол Петр ("Царство мира", "Торжество мира православного"), и российский Марс ("Торжество мира православного", "Свобождение Ливонии и Ингерманландии" 1705 г.), и царь Давид ("Божие уничижителей гордых уничижение"). Апостол Петр — тезка и небесный патрон реформатора, обыгрывание же имени собственного и фактов биографии святого-тезоименинника — один из самых распространенных панегирических приемов эпохи (15; ср. также популярность Алексея человека Божия при Алексее Михайловиче и в тот период, пока царевич Алексей оставался наследником Петра I). Российский Марс — плод, во-первых, характерного для начала XVIII в. увлечения героической античностью, во-вторых, известной легенды о "пророческом" рождении Петра под воинственным знаком планеты Марс (6, 118). Ревность православия — важнейшее, по мнению монахов-драматургов, свойство царя. Кстати, под христианским обличием этой аллегории явственно проступает дорогое Петру представление о служении "общему благу" (16, 60). Именно уточнение последнего значения — причина тому, что в "Свобождении Ливонии и Ингерманландии" вместо Ревности православия выступает

Ревность росская. Сравнение же разгрома шведов под Полтавой с одолением гордого Голиафа смиренным Давидом прямо подсказано самим царем-победителем (19, II, 201).

Хотя генезис образов различен, логика их привлечения остается постоянной: часть вместо целого, вместо личности преобразователя во всей полноте — *одно* качество, выраженное с помощью какого-нибудь привычно ассоциирующегося с царем "заместителя". Параллелизм поступков решительно оттесняется и затемняется параллелизмом совершавших их субъектов. В то время как "двойники" героя привычны и легко "переводимы", "сюжет" прославляемого деяния далек от сюжета драматического панегирика и вне исторического контекста в своем преображенном варианте практически неузнаваем. "Разорванностью", "разъятостью" восхваляемого человека объясняется и тот факт, что в пьесе могут свободно уживаться сразу несколько его "заместителей" (св. Петр и Марс в "Торжестве мира православного", Марс и Ревность православия в "Ревности православия").

Аналогичные закономерности действительны и для "английских комедиантов". Панегирическая ценность пьесы обусловлена не сюжетом, а называнием имени, которое должно напоминать о какой-либо сфере деятельности царя-реформатора. Думается, например, что выбор трагедии Лоэнштейна был вызван не новизной проблематики и принципов изображения человека, а славным ореолом Сципиона Африканского. "Амфитриону" Мольера придается новое, весьма знаменательное название — "Порода (рождение — *М.О.*) Геркулесова" (31, I, XLIV): хотя Геркулес в комедии не фигурирует и речь идет лишь об обстоятельствах, вызывавших его появление на свет, зато он — среди постоянных панегирических "спутников" царя (17; 13, 22). Александр Македонский тоже знаком как актерам Кунста (31, I, XLVI), так и панегирику "петровской" эпохи (17, 22), (21, 206).

Как — вслед за Э.Р.Курциусом — отметил Й.Матль, усвоение каждой новой культурой античного пантеона образцовых героев связано обязательно со становлением новых поведенческих моделей внутри этой воспринимающей культуры (34, 54). Получается, в "петровскую" эпоху о ранее неизвестных типах личности заговорили на ранее неизвестном образном "языке".

На русской сцене конца XVII — начала XVIII вв. общественный деятель неизбежно редуцируется до страсти, его на данный момент подчинившей. Никакого конфликта личности и чувства, общего и личного, долга и страсти быть не может. Когда человек во власти душевного стремления — частного или нет,— то он во власти его весь, целиком и полностью. Лишь классицизм 1740-1750-х гг. изобразит владыку раздираемым противоборствующими общественными и частными устремлениями, хотя отдельные примеры такого рода — пусть половинча-

тые — могут быть почерпнуты и из школьной драмы 1720-1740-х гг. (4, 46).

Несколько слов о человеке в русской драме до и после изучаемого периода. В истории русского театра эпохе Петра Великого предшествует эпоха Алексея Михайловича, которая была ознаменована представлениями придворной труппы под управлением пастора Грегори и драматическими произведениями Симеона Полоцкого. Обратившись к репертуару Грегори, можно легко убедиться, что хотя персонажи его постановок сводимы к доминирующему психическому признаку, являются "носителями некоторых абстрактных понятий, атрибутов и значимы только с этой точки зрения" (26, 105), тем не менее они "реалистичнее" пришедших им на смену. В самом деле, драма Грегори практически не знает аллегорий, человек в ней относительно постоянен, меньше мечется между крайностями, больше сохраняет верность своему внутреннему стержню. Что касается Симеона Полоцкого, предтечи позднейшего расцвета школьной драмы, то не случайно прочно утвердилось справедливое мнение об "умеренности" его творческого метода (18, 199-200).

Театр при Алексее Михайловиче ощущался как нечто настолько небывалое, что его первые деятели сознательно, видимо, стремились обращаться к таким западноевропейским образцам, художественный мир которых отвечал бы традиционной эстетике (и ее новейшей модификации — придворной "церемониальности" — в частности)[3], характеризовавшейся конкретностью и неприязненным отношением к аллегории, уверенностью в существовании непреходящего и непременного (22, 190-192). Другими словами, эволюция в понимании русской драмой человека заключалась в том, что в результате серьезнейших культурных сдвигов "петровской" эпохи религиозно ориентированная целостность сменилась светской расчлененностью.

В сороковых-пятидесятых годах XVIII в. русский классицизм вступил в пору зрелости. Важнейшее завоевание А.П.Сумарокова — психологизм (3, 199), пусть отчасти примитивный, зато восстановивший — теперь на мирских и нерелигиозных основах — утраченную целостность понимания человеческого характера. Основа новой целостности — сдержанность, самоконтроль, дисциплина. "Синав и Трувор" (1750 г.): "Преодолей себя и вознесися паче!" (30, III, 135); "Ярополк и Димиза (1758 г.): "Преодолей себя!" (там же, 388); "Мстислав" (1774 г.): "Превозмогай себя!" (30, IV, 146). Это, действительно, значительное приобретение.

Тем показательнее "родимые пятна" унаследованного, позволяющие проследить, по каким направлениям шло в классицизме претворение традиции. В первых трагедиях А.П.Сумарокова конфликт чувства и общественного долга слишком легко разрешается в пользу последнего. "В служении долгу личность обретала возможность самоутверждения. Такое осмысление проблемы фиксирует русская литература XVIII в., и соответствен-

но для осознания трагической несовместимости интересов личности и общества историческая ситуация в России той эпохи еще не созрела" (29, 242). Трудно не распознать здесь отличавшее театр Петра I неумение противопоставить частную страсть страсти, движимой побуждениями общественными. Не менее показательно изменение принципов изображения отрицательного персонажа в драматических опытах М.В.Ломоносова, в творчестве которого вообще немало "отражений" школьной драмы (12).

Понимание характера, общее целой эпохе,— явление достаточно важное и объемное, чтобы не быть замкнутым в пределах только драматического рода.

Поразительно изменчив протагонист "петровской" повести. Матрос Василий предстает то зримо конкретным русским дворянином эпохи Петра I, по собственному почину задумавшим обучаться в Европе, то атаманом разбойников вневременного сказочного сюжета (10, 44). Он то трогательно заботится об оставшемся в России отце и неудержимо стремится его видеть (там же, 192), то вдруг к концу повествования совершенно о нем забывает. Дворянин Александр то, подобно Василию, отправляется за науками в Европу, чтобы по прибытии ... жить "долгое время в великих забавах праздно" (там же, 215), то анахронически превращается в странствующего рыцаря (там же, 117). "Шляхетский сын", превосходящий самых знатных людей "остротою разума", энергией и решительностью, умирает, будучи — чисто физически — не в силах перенести страсть. "И толико возжеся огонь похоти, яко достиже сердце его, и тако пад и умре" (там же, 312). Характер увиден слишком по-новому, вне целостности — уже вне религиозной, но еще вне светски-психической. Утрата литературой представления о целостности человека стала неизбежной платой за секуляризацию[4].

Как известно, представления литературы о человеке в основном обусловлены представлениями о нем общества (3, 99-118), (23, 179-180). С одной стороны, нет, думается, необходимости напоминать о новых светских моментах в самосознании личности, которые появились в эпоху Петра Великого, с другой, не следует забывать также о принципиальной противоречивости устремлений людей той эпохи: вовлеченные в вихрь преобразования, они порой были совершенно не в состоянии навести хоть какой-то порядок внутри себя.

Замещение "одного" "множеством" — популярнейший прием в драматургии конца XVII — начала XVIII вв., а первое, что приходит на ум при воспоминании о самом Петре,— это как раз пристрастие к "ролям". Достаточно вспомнить Петра Михайлова, существовавшего наряду с императором и делавшего во время борьбы со шведами головокружительную, хотя и не головокружительнее других — карьеру (он дослужился до генерала сухопутной армии и вице-адмирала флота). "Итак, Петр

Михайлов выступил в роли частного лица на том ограниченном поприще, где он находился в данный момент. Удел монарха Петра Алексеевича — забота об общем благе подданных. Иными словами, активность Петра Михайлова являлась частным случаем деятельности Петра Алексеевича" (16, 60).

"Переодевание" как перемена в душевном строе — другая важнейшая особенность понимания человека в театре изучаемого периода, но ведь европейское платье, в которое Петр обрядил Россию — такой же хрестоматийный атрибут эпохи. Притом царя очевидно занимало то, что одежда должна быть по образцу новому и европейскому, а не то, по какому именно: венгерскому ли (первый проект), французскому ли (второй и окончательный проект). Интересно, кстати, что слухи о грядущем переодевании поползли раньше указа (5, 74).

Эпизод из "Энеиды" Вергилия, в котором троянцам удалось нанести большой ущерб ахейцам, приблизившись к ним в ахейской же броне, пользовался немалой популярностью в школьных поэтиках и использовался как повод для иносказания на самые разные темы. Феофан Прокопович, например, обращается к этому топосу в "Панегирикосе" 1709 г., рассказывая об измене Мазепы. "И зло ко злу приложися. Коего бо зде требе бяще многоочнаго опаства, еже бы своих от чуждых, верных подданных от отступников и изменников, приятелей от врагов разознати? Повествует славный стихотворец римский Виргилий, яко, егда греки пленяху и разоряху град Трою, неции от троянов, побивше сшедшихся со собою некия воя греческия, броня их и щиты на себе возложиша и, таковым покровенны сущи видом, многих иных супостатов нечаянно побиваху; мняху бо тыи, яко свои чуть, и без упаства схождахуся. Не тако ли творяшеся и во смущении сем зменническом?" (32, 187-188).

Невольно возникает вопрос, не отсюда ли проистекает и замысел Петра, выманившего в 1704 г. противника из укреплений Нарвы тем, что привел к городским стенам свои же полки, одетые в шведские мундиры, и приказал им инсценировать мнимое сражение с осаждающими. Тактический прием, безусловно, не новый, но, возможно, успех, который имела нарвская хитрость у современников, определен еще и их особой культурной восприимчивостью к подобному сюжету. По крайней мере, этим "подлогом" гордился и сам царь-полководец, и монах Иосиф Туробойский, создатель "Преславного торжества освободителя Ливонии" (1704 г.) — печатного пояснения к триумфальным вратам. "На большой средней картине тояжде страны написахом премудрый промысл воинский под Нарвой городом прежде взятия его, идеже несколько его царского величества полков, убравшиеся в свейские одежды и оружия со знаменами свейскими приявшие, аки бы на выручку городу в нем идоша, прочим ... полкам аки бы им во след препинающим, еже видивше неприятеля и своя полки, и выручку мневше, мнози в

помощь им из города изодоша, но обоими полки объяти, овии убиени, овии же пленени быша...” (17, 176).

Наконец, переменчивость мира и человека. Здесь примеров более, чем достаточно. “Елицы же есте, и елицы будете, присмотритеся изменению от вышняго десницы и от менности в людях и колу жития сего непостоянного, кое ныне в высоту возвышается, и паки тое же в низ с горы опущается страшным и ужасным опущением” (9, 10),— так сетовал Сильвестр Медведев.

Последний вопрос: человек в драме “петровской” эпохи — это человек эпохи или то, каким его хотели бы видеть? Первое, безусловно, наличиствует, но и о втором — особенно для такого периода, как рубеж XVII-XVIII вв., забывать нельзя.

Самоубийство — с христианской точки зрения, один из тягчайших грехов. На Руси XVII-XVIII вв. это явление, по меньшей мере, не распространенное и порицаемое к тому же в связи с самосожжениями, которые старообрядцами почитались мученичеством, а представителями официальной церкви, наоборот, самоубийством и верным средством погубления души. На таком-то фоне почти гимн по-античному понятому самоубийству слагают в “Сципио Африканском” пленная Софонизба и ее сын царевич Иерба. “Кто опасается умрети, когда злополучие непрестанно новыми громовыми удары на нас побивает?... кто дерзновенно умрет, смеется неприятелем, злополучию и времени, переменяя покой славою, печалию и суетностью” (31, II, 101). Софонизба и Иерба — герои положительные; отрицательные персонажи, подобные Баязету из “Тамерлана и Баязета”, могли прийти к подобному финалу и в театре Алексея Михайловича, но для них здесь заключалось возмездие (у истоков подобного понимания повесившийся Иуда).

Самоубийство этого более традиционного рода в драме “петровского” времени также представлено. В пьесе Славяно-греко-латинской академии “Страшное изображение второго пришествия” (1702 г.) после победы сил добра “является Мир (в данном контексте человеческая натура в дурном своем аспекте — *М.О.*) отчаянный и сам себе мечем убивает” (21, 87).

Переходный случай — смерть Ахитофеля из “Божиего уничижителей гордых уничижения”, в душе которого перед принятием рокового решения борются противоположные устремления, да и причина самоубийства на этот раз относительно достойная (осознание тщетности подаваемых им Авесалому советов) (там же, 236-237). В дальнейшем мотив приобрел популярность настолько широкую, что позже в демократическом театре середины XVIII в. обыгрывается уже пародийно (7, 137).

Все эти катастрофы показываются аудитории, взирающей на них отчужденно и неприязненно. Восхваление самоубийства не единственная тема, которая не отражает умонастроения зрителя, а скорее ему их навязывает. Таковы же любовь, поданная в весьма чувственном аспекте (“Сципио Африканский”, “Амфит-

рион", "Принц Пикельгеринг"), или "кавалерская" часть, настолько делающая человека своим рабом, что он становится способен на самые жестокие злодеяния ("Честный изменник"). Если В.Н.Всеволодский-Герингросс считал эту пьесу "написанной на тему о супружеской чести и ревности" (2, 149), а потому в условиях "петровской" России неуместной и неподходящей, то Й.Матль более основательно полагал, что ее проблематика "соответствует актуальным интересам тогдашнего "европеизированного" русского благородного сословия в аспекте дворянского понятия о чести" (34, 173). Не отражая обычаи, пока еще России чуждые, эти сюжеты зато созвучны целому ряду Петровых нововведений в культуре и повседневной жизни.

Итак, психика человека в драме конца XVII — начала XVIII вв. понята механистически. Отныне авторы ищут такие мотивировки, которые были бы имманентны миру людей, а не трансцедентны. Одновременно, однако, утрачивается столь важный компонент представлений о человеке, как предпосылка его целостности. С этой точки зрения, установление русского классицизма, с его требовательностью героев к себе, с их цельностнопорождающим стремлением разобраться в собственных страстях — выражение глубокой потребности национальной литературы и культуры.

---

1 Механицизм — доминанта некоторых философских систем XVII-XVIII вв., а механистическое видение человека — это, во-первых, стремление к материалистическому объяснению психических побуждений; во-вторых, такое разложение психики на первоэлементы-страсти, при котором любое новое душевное побуждение оказывается лишь их новой комбинацией; в-третьих, нивелировка различий индивидов перед лицом метафизической человеческой природы.

2 Из тех школьных пьес, которые выше анализировались, "переодевание" используется в идентичных сценах программ "Царства мира" (9-е и 10-е явления третьего действия) и "Торжества мира православного" (7-е и 8-е второго). После мученической кончины Дух Петра приемлет "от блаженств одеяние брачно" (23, 203), судом же Милости, Суда, Правды и Мира Идолослужение обнажается "с царского украшения", а Мир утверждается, в "царские одежды украшен" (там же, 203).

3 Ср. также интересное наблюдение А.Н.Робинсона. "Если раньше в "Артаксерксовом действе" библейского персидского царя окружали актеры, одетые по-русски, бородатые князья, бояре, думные, спальники..., то теперь, при Петре, с такой же степенью убедительности театральные постановки заполнялись своеземными и иноземными, непременно бритыми и в европейских костюмах герцогами, графами, сенаторами, фельдмаршалами, кавалерами и впервые появившимися дамами" (23, 180).

4 К сказанному можно добавить еще несколько замечаний. Во-первых, в оценке — особенно панегирической — действий личности авторы "петровской" эпохи тяготеют к бесконечному перечислению ее ипостасей и подвигов, в чем трудно не распознать проявление все того же механистического подхода. Например, П.Н.Крекшин пишет: "Аще вся Богу и человеком угодная блаженныя дела отца нашего Петра Великого: о благочестии Веры, несомненной любви, нелицемерной надежде..., ... чистой совести, о

правосудии, о хранении и защищении Веры и отечества, о благоразумии и воздержании..., храбрости, трудолюбии, ... о любви к подданным, о милости к врагам, странствий и трудах, о знании дел архитектурных, артиллерных..., инженерных, минерных, политических, о знании флота корабельного..., также гаваней и каналов, градов, о набрании и умножении армии сухопутной и морской, о обучении регул, о учреждении Сената и Синода, Коллегий..., коммерции, о законах..., о учреждении академий, школ, кунштакамеры, гошпиталей..., заводов металловых и прочих, и о многотрудных его походах...,— аще бы возможно было собрать и печатанию предать, сто великих томов книг едва блаженныя его дела вместить могут..." (6, 5-6).

Во-вторых, современники Петра отличались весьма своеобразной манерой приватного описания людей, которые представали под их пером как фантастический калейдоскоп равноценных и опять же неупорядоченных противоречивых черт. Вот какими увидел первых сановников государства Б.И.Куракин, представитель блестящей плеяды петровских дипломатов. Л.К.Нарышкин, дядя Петра: "человек гораздо посреднего ума и невоздержанный к питию, также человек гордый, и хотя не злодей, также не склонный и добро многим делал без резону по бизирии (странности — *М.О.*) своего гумору (характера — *М.О.*)" (8, 63). Всесильный "князь-кесарь" Ф.Ю.Ромодановский: "характеру партикулярного (особого — *М.О.*); собою видом, как монстра; нравом злой тиран; превеликий нежелатель добра никому; пьян по вся дни; но его величеству верный так был, что никто другой" (там же, 65). Б.А.Голицын: "человек, правда, ума великого, токмо погрешения многие имел: первое, пил непрестанно...; второе: великий мздоимец..." (там же, 75). Позже В.А.Нащокин, младший современник Петра, такой характеристикой реагировал на кончину А.М.Румянцева, знаменитого денщика и доверенное лицо преобразователя. "Жизнь оказывал приятную к людям и паче касающееся до компании человек сложения веселого и так честно (в почестях — *М.О.*) окончил жизнь. А по беспристрастному рассуждению о нем, был более счастлив, нежели к таковым высоким делам способен. В генеральском чину был без диспозиции, только имел смельство доброго солдата; ... сенатор, что другие то и он; что прошло в долголетнее его житие, памятно умел рассказать, и то более простого обхождения" (11, 91).

В-третьих, по наблюдению Н.И.Прокофьева (20), специфическими признаками путевых записок "петровского" времени можно считать принципиально неупорядоченное смешение противоречивых интересов пишущего.

В-четвертых, мемуары той эпохи выделялись "случайностью", "разномасштабностью" упоминаемых фактов (25, 240).

Список использованной литературы

1. Веселовский А.Н. Рец. на кн.: Морозов П.О. Очерки из истории русской драмы XVII-XVIII столетий // Журнал министерства народного просвещения. 1888. N 12.

2. Всеволодский-Гернгросс В.Н. Русский театр: От истоков до середины XVIII в. М., 1957.

3. Демин А.С. Русская литература второй половины XVII-начала XVIII века. М., 1977.

4. Елеонская А.С. Образ идеального правителя в русских пьесах второй четверти XVIII века // Искусство слова. М., 1973.

5. Желябужский И.А. Записки // Сахаров И.П. Записки русских людей. СПб., 1838.

6. Крекшин П.Н. Записки новгородского дворянина // Сахаров И.П. Записки русских людей. СПб., 1838.

7. Кузьмина В.Д. Русский демократический театр XVIII в. М., 1958.

8. Куракин Б.И. История о царе Петре Алексеевиче // Архив кн. Ф.А.Куракина. СПб., 1890. Т.1.

9. Медведев С. Записки // Сахаров И.П. Записки русских людей. СПб., 1838.

10. Моисеева Г.Н. Русские повести первой трети XVIII в. М.-Л., 1965.

11. Нащокин В.А. Записки. СПб., 1842.

12. Одесский М.П. Ломоносов и школьная драма // Ломоносов и русская литература. М., 1987.

13. Одесский М.П. Общественные задачи и художественные особенности театра эпохи Петра I // Язык. Культура. Общество. Пермь, 1986.

14. Одесский М.П. Театральное представление и его "эпическая" проекция в русской драматургии петровской эпохи // Вестник Московского университета. Сер. 9, филология. М., 1988. N 8.

15. Одесский М.П. Художественная семантика панегирических имен собственных в театре эпохи Петра I // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 4. М., 1992.

16. Павленко Н.И. Петр I: К изучению социально-политических взглядов // Россия в период реформ Петра I. М., 1973.

17. Панегирическая литература петровского времени. М., 1979.

18. Панченко А.М. Русская стихотворная культура XVII в. Л., 1973.

19. Пекарский П.П. Наука и литература в России при Петре Великом. СПб., 1862. Т.1-2.

20. Прокофьев Н.И. О традициях и новаторстве путевых записок петровского времени // XVIII век. М.-Л., 1974. Вып. 9.

21. Пьесы школьных театров Москвы. М., 1974.

22. Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974.

23. Робинсон А.Н. Доминирующая роль русской драматургии и театра как видов искусства в эпоху петровских реформ // Славянские культуры в эпоху формирования и развития славянских наций XVII-XIX вв. М., 1978.

24. Робинсон А.Н. Первый русский театр как явление европейской культуры // Новые черты в русской литературе и искусстве: XVII — начало XVIII вв. М., 1976.

25. Русский и западноевропейский классицизм: Проза. М., 1982.

26. Софронова Л.А. О структуре драматического сюжета: Артаксерксово действо // Новые черты в русской литературе и искусстве XVII-начале XVIII вв. М., 1976.

27. Софронова Л.А. Поэтика славянского театра XVII-первой половины XVIII в.: Польша. Украина. Россия. М., 1981.

28. Сперанский М.Н. Успенская драма св.Димитрия Ростовского. М., 1907.

29. Стенник Ю.В. Драматургия петровской эпохи и первые трагедии Сумарокова // XVIII век. Л., 1974. вып. 9.

30. Сумароков А.П. Полн.собр. соч.: В 10 т. М., 1787.

31. Тихонравов Н.С. Русские драматические произведения 1672-1725 гг. СПб., 1874. Т. 1-2.

32. Феофан Прокопович. Сочинения. М.-Л., 1961.

33. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.

34. Matl J. Europa und die Slaven. Wiesbaden, 1964.

35. Szyrocki M. Die deutsche Literatur des Barock. Hamburg, 1968.

Пауткин А.А.

ТРАДИЦИИ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В "ИСТОРИЧЕСКИХ ЗАПИСКАХ" УЧАСТНИКА ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ 1812 Г. КАПИТАНА Г.П.МЕШЕТИЧА

В 1991 г. впервые опубликован ряд воспоминаний участников Отечественной войны 1812 г. из собрания письменных источников Государственного Исторического музея[1]. Среди введенных в научный оборот мемуаров особое внимание привлекают "Исторические записки войны россиян с французами и двадцатью племенами 1812, 1813, 1814 и 1815 годов" капитана-артиллериста Гавриила Петровича Мешетича. Записки, датированные 1818 г., интересны не только в военно-историческом плане. Сочинение Г.П.Мешетича обладает рядом литературных достоинств, содержит материал, позволяющий судить о литературных вкусах эпохи, об особенностях восприятия древнерусской литературы в 10-е гг. XIX в. и, наконец, "Исторические записки" еще раз свидетельствуют о своеобразной преемственной связи мемуарных сочинений нового времени с рукописной книжностью русского средневековья.

Публикаторы "Исторических записок" отмечают, что это "сложный по составу и жанровой принадлежности памятник"[2]. Действительно, их автор, помимо богатых собственных впечатлений, подобно средневековому книжнику, опирался на разные источники, ориентировался, как говорили в древности, и на то, "что сказывают", и на то, что "в книгах пишется". В итоге возникла рукопись, отчасти напоминающая летописный свод. В предисловии к изданию Ф.А.Петров справедливо отмечает, что подчас строки сочинения Г.П.Мешетича "достигают уровня героической эпопеи"[3]. Что же придает рассказу столь возвышенный характер? Во многом это связано с ориентацией автора на литературные традиции средневековья и, прежде всего, на воинские повести древней Руси.

Как известно, древнерусским воинским повестям свойственны устойчивые поэтические обороты, традиционные формулы "loci communes", кочующие из века в век по многим произведениям героического содержания. Особый клад в изучение воинских формул внес А.С.Орлов[4]. Использование именно этих устойчивых оборотов очевидно, несмотря на то, что мемуарист

нач. XIX в. переводит их с древнерусского на современный русский. Приведем некоторые примеры в сопоставлении с древнерусскими текстами. В "Исторических записках" Г.П.Мештича колонны неприятеля "чернеют, подобно тучам,.. и из оных вдруг близ, как молния за молниею, одна за другой и с громом посыпались ядра градом на стан русский"[5]. (Ср. в "Сказании о Мамаевом побоище": "На том поле силнии полъци съступишася, из них выступиша кровавыа зари, а в них трепеталися силнии млънии ото блистания мечного"[6].) Враг выступает "подобно дремучему лесу" (ср.: "выступиша полци аки борове велици") или виден "лес конных копий"; "вдали чернеют тучи копий"; "летят тучи пуль"; "тучи облаков, густого порохового дыму возносятся в воздух" и солнце "кажется в сумраке"; "быстрее молнии" летят гонцы и т.д. Всевозможные сравнения битвы с грозой ("яко гром", "яко молния"), застилаемое пылью и дымом солнце — излюбленные образы древних батальных описаний. В ходе Бородинского сражения "поле брани покрылось множеством бездыханных трупов, "по рытвинам текла ручейками кровь человеческая"[7] (ср.: "кровь течаше по удолиям яко река" или "лиющимся кровемъ аки речным быстринам на все страны" — "Сказание о Мамаевом побоище"[8]); "с обеих сторон еще падали мертвые герои" (ср.: "падаху семо и овамо яко снопове"). Отступающие французы несут "вместо оружия отчаяние" (ср.: "защитився отчаяньем якы твердымъ щитомъ" — Волынская летопись[9]).

А вот вновь фразы, восходящие к "Сказанию о Мамаевом побоище": "на глазах у воинов слезы сожаления о потерянных начальниках, товарищах и знакомых" (ср.: "Сынове же русскиа в полку его горько плачуще, видяше други свои побиваеми") или — "враги отведали их нежного хлебосольства и легли для отдыха костями на снежных постелях"[10]. Здесь мы видим своеобразное развитие образа из высказывания великого князя Димитрия: "Се уже гости наши приближилися и ведуть промеж собою поведеную переднии уже испиша и весели быша уснуша"[11]. Тут можно вспомнить и образы "Слова о полку Игореве" (битва — свадебный пир). После битвы виден "кровавый пот бранной усталости" ("утереть поту"), "молния небесная" поражает врагов — своеобразный аналог божественной помощи в битве. Нельзя не заметить и обращение к символическим образам птиц.

Наряду с завуалированными обращениями автора записок к древним текстам и, как мы заметили, прежде всего к "Сказанию о Мамаевом побоище" в сочинении можно встретить и прямое указание на этот памятник, сравнение двух битв — Бородинской и Куликовской: "Но ежели бы она (земля — А.П.) отозвалась стоном, как на Непрядве, во время Мамаева побоища, бывшему с князем Димитрием Монаху, то на русской стороне плач ее был смешанной с неутешною горестью вдовицы и рыданием девицы; на неприятельской стороне — отчаяние и

без надежды вопль и рыдание"[12]. Здесь использован почти дословно эпизод с испытанием примет в ночь перед сражением Дмитрием Волынцем. Непонятно лишь, какого Монаха (с прописной буквы) имеет в виду Г.П.Мешетич.

Таким образом, очевидно особое тяготение автора к "Сказанию". Попытаемся объяснить это, рассмотрев сочинение Г.П.Мешетича на фоне литературной жизни того времени, что позволит нам хотя бы гипотетически представить себе пристрастия и интересы этого человека, круг его чтения, уровень культуры, ибо, по признанию публикаторов, сведения о самом авторе записок ничтожны.

В эпоху 1812 г. само по себе обращение к победе на Куликовом поле наряду с событиями 1812 г. встречается достаточно часто и в высказываниях участников войны, и в литературных произведениях, писавшихся по горячим следам событий. Вспомним, например, известное письмо М.И.Кутузова помещице села Тарутина А.Н.Нарышкиной ("Отныне имя его (т.е. села Тарутина — А.П.) должно сиять в наших летописях наряду с Полтавою, и река Нара будет для нас так же знаменита, как и Непрядва, на берегах которой погибли бесчисленные ополчения Мамая"[13]) или напечатанную в "Русском вестнике" С.Н.Глинки "Речь Дмитрия Донского к войску перед сражением на Куликовоми поле". Так, уже в стихах, датированных 1812 г., мы обнаружим поэтическое обращение к героям-предкам, к великой битве с татарами. Вот лишь два примера: "Доколь Москва, Непрядва и Полтава течь будут, их не умрет слава" (Г.Р.Державин "Гимн лиро-эпический на прогнание французов из отечества"); "Мамай с ордой татар, как волк на верный лов, зубами скрежеща бежит из ырищ, гладный..." (А.Ф.Воейков "К Отечеству"). Вообще, в поэзии первой трети XIX в., как известно, заметно активное использование образов и мотивов древнерусской литературы. Осваивалась прежде всего героика, воинское начало в памятниках прошлого. Но обработка эта даже в высокой поэзии была не столь глубокой в плане внимания к художественным средствам древней книжности. Это убедительно доказал Ю.М.Лотман[14]. Конечно, словосочетания "вихорь стрел" (В.А.Жуковский) или "обагренные кровью реки" (В.В.Капнист) могли подвигнуть капитана-артиллериста на обращение к прошлому российской словесности. Возможно и влияние классицистических монологов из озеровской трагедии "Димитрий Донской" (одноименная дума К.Ф.Рылеева будет написана только в 1822 г.). Однако у Г.П.Мешетича мы видим использование именно устойчивых формул воинских повестей. Русский офицер не просто почувствовал эпическую связь событий — подобно автору "Задонщины", он через века создает своеобразное "нестилизованное подражание" (термин Д.С.Лихачева). Отметим, что многие участники Отечественной войны избегали в своих воспоминаниях архаики, а если и прибегали к

ретроспективным аналогиям, то предпочитали античных поэтов и героев (например, А.П.Ермолов).

Как уже отмечалось, записки Г.П.Мешетича создавались в 1818 г., вскоре по завершении европейских походов. Это — начальный период освоения эпохи наполеоновских войн в мемуаристике. Еще не написаны многие известные впоследствии воспоминания, не обнародованы и иные свидетельства современников. Вспомним, например, что артиллерист неприятельской армии, майор Фабер дю Фор опубликует свои замечательные рисунки, отразившие поход в Россию, тоже много позже. Время написания записок весьма примечательно. В 1818 г. выходят из печати первые восемь томов "Истории" Н.М.Карамзина, появляется отдельное издание "Словаря исторического о бывших в России писателях духовного чина" Евгения Болховитинова. Тогда же В.А.Жуковский работает над переводом "Слова о полку Игореве", который так и не выйдет в свет до кончины поэта. Словом, это время усиленного внимания к прошлому, средним векам, древней письменности.

Все это могло повлиять на стилистический облик "Исторических записок". Однако нельзя пройти мимо популярнейших в то время сочинений Ф.Н.Глинки, с именем которого связана особая страница в истории жанра "военных записок". Думается, труды редактора "Военного журнала" были для офицера 2-й батарейной роты, 11-й арт.бригады, 4-го пехотного корпуса, награжденного, как и Ф.Н.Глинка, золотым оружием, чтением особым, вызывавшим пристальное внимание.

В 1816 г. в журнале "Сын Отечества" была напечатана статья Ф.Н.Глинки "О необходимости иметь историю Отечественной войны 1812 г.", включенная в состав "Писем к другу". Там-то мы и находим идеи, которые, скорее всего, повлияли на замыслы Г.П.Мешетича: "Слог в описании событий 1812 г. должен быть исполнен важности, силы и ясности... Не должно упускать из вида и древнего славянина Нестора, которого рукою водила сама истина: должно напоить перо и сердце свое умом и духом драгоценных остатков древних рукописей наших"[15]. Далее Ф.Н.Глинка в рассуждениях о русском Военном словаре упоминает "степенные книги, синопсисы, некоторые книги славянские, разные предания и летописи"[16]. Особо следует упомянуть также вошедшее в состав "Писем к другу" "Письмо генералу NN о переводе воинских выражений на русский язык", где в полемических целях предложены два варианта реляций — "полурусская" и "настоящая русская", как пишет автор, на примере именно Куликовской битвы и деяний Димитрия Донского.

Таким образом, можно с большой долей вероятности предположить, что стилистические изыскания Г.П.Мешетича были предопределены в первую очередь недавними публикациями Ф.Н.Глинки. Указать однозначно древнерусские источники, тем не менее, сложно. Какое издание или список "Сказания"

(ближайшее по времени издание 1810 г.), летописи или "Синопсис", упоминавшийся Ф.Глинкой, или какое-либо лубочное издание "Сказания" было в руках Г.П.Мешетича? Ответа на эти вопросы пока нет. Тем более, что при чтении записок обнаруживаются и иные стилистические сходства.

Попытка соединить описание социальных и природных явлений, показать воздействие стихии на обе противоборствующие стороны отчасти напоминает подобные фрагменты из Летописной книги, приписываемой Катыреву-Ростовскому, где впервые пейзаж занимает более самостоятельное место в историческом повествовании. Вот как передает Г.П.Мешетич природные явления: "Шумит уже бурный холодный ветер Севера, природа поблекла, утра осенние стали оледенелые, русские стали вкапываться в землю"[17] или: "солнце во все почти время редко освещало горизонт своими лучами, беспрестанные бурные северные ветры с снегами, вьюгами и морозами сопровождали армию и не оставляли видимыми их следов"[18].

Рассказ о заграничном походе подчас напоминает еще один жанр древней литературы — хожения. Мы знаем хожения паломников, торговых людей, дипломатических посланников и первопроходцев. Древнейшее описание европейского путешествия большой русской делегации, следовавшей на Ферраро-Флорентийский собор, составлено в XV в. безымянным ее членом. В "Записках" перед нами предстает своеобразное "военное хожение" по Европе, "дорожник", написанный человеком, идущим с армией по просторам многих государств. У этого странника, как и у многих тысяч его спутников, имеется своя цель — Париж. Только отдельные остановки в пути — это места кровопролитных сражений. Сходство с литературой хожений заметно прежде всего в сообщениях о мирной жизни Европы: города, ландшафты, архитектурные памятники. В литературе 1810-х гг. "жанр путешествия претерпевает существенную трансформацию. Складывается новый тип путевых очерков"[19]. И тем не менее знаменитые записки Ф.Глинки, И.Лажечникова и некоторые другие в той или иной мере связаны с достижениями Н.М.Карамзина. Иное дело сочинение Г.П.Мешетича. Бесхитростная, ни на что не претендующая форма повествования об увиденном в Европе как будто бы взята у древних странников: "Невдалеке за городом, видна гора, любопытная не по обширности оной, а по высоте в виде закругленного сверху шпиля: на вершине оной поставлена каменная башня, и, как нам рассказывали, она есть памятник тех времен, когда польские короли носили титул и саксонских"[20]. Г.П.Мешетича, как и средневековых путешественников, интересуют редкости, размеры, материал, форма и устройство различных увиденных предметов. В Касселе "на верху самой высоты поставлена довольно обширная башня, и на верху оной из тонкой бронзы поставлен Геркулес в виде опершегося на дубину человека... самая тончайшая часть ноги

около сустава имеет в диаметре окружности около аршина"[21]. Эти строки заставляют вспомнить описание царьградской статуи императора Юстиниана Стефаном Новгородцем. В такой же манере описаны "тридцать фигур" в рост человека из города Сент-Мишель, "высеченные из одного дикого камня"[22]. Не оставлены без внимания и средневековые замки Европы. Но это уже особая тема, позволяющая сравнить описания замковой архитектуры у разных авторов военных записок и писателей романтиков.

А.М.Панченко, говоря о топике культуры, "ее художественных и нравственных аксиомах"[23], указывает на "поразительно похожие сцены" в произведениях разных эпох. В качестве примера приводится, в частности, описание ночи перед битвой (тишина в русском стане — шум и веселие во вражеском) в "Сказании о Мамаевом побоище" и лермонтовском "Бородине" ("Но тих был наш бивак открытый"). Не будем полемизировать с А.М.Панченко по вопросу: могла ли быть тишина в ночь перед битвой в гигантском русском лагере 1380 и 1812 гг. или нет. Об этом применительно к 1812 г. пишут разные участники Бородинского сражения. Заметим лишь, что сознательное сближение описаний двух битв и войн в своем скромном сочинении капитан-артиллерист дал за девятнадцать лет до великого поэта. Г.П.Мешетич увидел эту культурно-исторчиескую преемственность, задумался над тем, что ныне назвали бы топосами или "loci communes", и построил свое описание на прямом использовании текста "Сказания" ("Шумное веселие и клики" неприятеля, "увеличившего огни" и, напротив, "русский стан ночь покрыла мертвой тишиной"[24] (даже "огней подле их бивак видно не было" — ср. в "Сказании": "И бысть тихость велика").

1812 г. оказался одновременно и роковым для сокровищницы древнерусской книжности, и вместе с тем, оживил интерес к этой литературе, национальному прошлому. Записки рядового, до недавнего времени безвестного участника Отечественной войны, относящиеся к своеобразной низовой литературе домашнего пользования (сочинение не предназначалось для печати) неожиданно дает пример более глубокого и пристального прочтения древних памятников, нежели это было у профессиональных литераторов. Автор записок творчески воспринимает древние тексты, их поэтическую форму. Он убежден, что "письмена, изображающие характеры народов и последствия их доброй нравственности, всегда должны быть в уважении и остаются памятниками полезными"[25].

---

[1] 1812 год. Воспоминания воинов русской армии. Из собрания отдела письменных источников Государственного Исторического музея. М., 1991.

[2] Там же. С. 26.

[3] Там же. С. 8.

4 См.: Орлов А.С. Об особенностях формы русских воинских повестей (кончая XVII в.). М., 1902.

5 1812 год. Воспоминания воинов... С. 46.

6 Сказания и повести о Куликовской битве / Изд. подгот. Л.А.Дмитриев и О.П.Лихачева. Л., 1982. С. 43.

7 1812 год. Воспоминания воинов... С. 49.

8 Сказания и повести... С. 121.

9 Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 352.

10 1812 год. Воспоминания воинов... С. 54.

11 Сказания и повести... С. 43.

12 1812 год. Воспоминания воинов... С. 50.

13 Кутузов М.И. Письма. Записки. М., 1989. С. 450.

14 Лотман Ю.М. "Слово о полку Игореве" и литературная традиция XVIII — начала XIX в. / "Слово о полку Игореве" — памятник XII века. М.-Л., 1962.

15 Глинка Ф.Н. Письма русского офицера. М., 1985. С. 209.

16 Там же. С. 211.

17 1812 год. Воспоминания воинов... С. 52.

18 Там же. С. 53.

19 История русской литературы в 4-х тт. Т. II. Л., 1981. С. 57.

20 1812 год. Воспоминания воинов... С. 56.

21 Там же. С. 64.

22 Там же. С. 67.

23 Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 202.

24 1812 год. Воспоминания воинов... С. 46.

25 Там же. С. 78.

Л.И.Щеголева

ПРИМЕТЫ САМОВЫРАЖЕНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА В ТЕКСТЕ СЛАВЯНОРУССКОГО ПЕРЕВОДА "ХРОНИКИ" ГЕОРГИЯ АМАРТОЛА

С принятием христианства началось приобщение русского общества к литературе византийского православного мира. На Русь пришло огромное количество богословской и богослужебной литературы — сначала в виде болгарских переводов, потом в виде переводов, сделанных на Руси.

Большое распространение получила византийская историческая литература, так называемые хроники. Своего рода энциклопедией для средневекового русского читателя была "Хроника" византийского монаха Георгия по прозвищу Амартол ("Грешник"). Проникновение этой "Хроники" в русскую литературу прослеживается в том, что она широко использована в древнерусских исторических компиляциях, в виде больших и малых извлечений попала в оригинальные древнерусские произведения исторического жанра.

"Хроника" Амартола была популярна и в Византии, она имела устоявшуюся богословскую ценность, была проверена временем, обладала преимуществом перед другими византийскими хрониками в силу своей хронологической полноты.

Как литературная компиляция, "Хроника" Амартола охватывала все те произведения, которые к средневизантийскому времени входили в сферу христианской словесной культуры. Не удивительно, что именно это историческое произведение пришло на Русь в числе первых книг наряду с сугубо богослужебными.

Значение "Хроники" Амартола для Руси состояло не только в том, что она знакомила недавно христианизированное общество с событиями "всемирной истории" и позволяла ему осмыслить свое место в русле этой истории. Вместе с историей "Хроника" давала представление о философских и богословских концепциях раннего христианства, развитых в трудах "вселенских учителей" (Григория Назианзина, Василия Великого, Иоанна Златоуста и др.), а также о философских идеях античности, осмысленных раннехристианскими писателями. Это про-

изведение принесло на Русь выработанное веками философское мировоззрение, системы христианских ценностей, понятия о добре и зле, о добродетелях и пороках, об отношении к Богу.

Насколько эти понятия были восприняты образованным слоем древнерусского общества, представителем которого выступал книжник-переводчик, можно судить, исследуя его манеру перевода, места, где он допустил усиление или смягчение оригинала, его характерные ошибки.

Казалось бы, что нового можно внести в перевод — в особенности при той жесткой установке на буквальное следование оригиналу, которая с книг богослужебных распространялась в той или иной степени и на всю раннюю переводческую деятельность? К счастью для исследователя, славянорусский перевод "Хроники", несмотря на его буквальность, несет в себе достаточно проявлений самостоятельности своего творца — как в части свободных замен и вставок-толкований (глосс), так и в части уклонений от греческого оригинала, квалифицируемых как ошибки.

Именно эти места позволяют наметить некоторые штрихи к социально-духовному портрету переводчика.

Сравнение с греческим параллельным текстом как метод исследования древнего памятника обязывает исследователя к скрупулезной работе над текстологическим пространством. Для каждого случая текста, рассматриваемого как факт истории и культуры, должно быть прежде всего установлено его место в системе текстов данного памятника, должна быть доказана его отнесенность к протографу.

Вслед за текстологической достоверностью следует лингвистическая. Соответственно с этим настоящая статья по необходимости затрагивает три аспекта: установление протографа перевода с использованием всех известных списков, установление лингвистических оснований смысловых подмен, историко-филологические предположения о работе переводчика.

I

Пришедшее на Русь произведение, получившее в переводе название "Книгы временьныя и образныя Георгия Мниха", содержит собственно "Хронику" Георгия Амартола и ее "Продолжение".

Георгий был монахом одного из константинопольских монастырей и написал "Хронику" примерно в 60-е гг. IX в.[1]. В ней в христианском духе излагается история от Адама до времени жизни Амартола (до 842 г.), в "Продолжении", написанном сто лет спустя, изложение доводится до 948 г.

Перевод "Хроники" дошел до нас в 16 русских списках начала XIV — XVII вв. Язык перевода — церковнославянский русского извода, или, как его еще называют для краткости,

славянорусский. Этот перевод, как считают вслед за В.М.Истриным многие ученые, был сделан в середине XI в. при дворе Киевского князя Ярослава Мудрого[2].

Обстоятельства, сопровождавшие перевод, остаются в основном неизвестными.

Древнейший список перевода — Троицкий, или Тверской; он издан В.М.Истриным[3] наборным шрифтом, снабжен необходимыми реставрациями и вариантами по семи другим спискам, известным ко времени этого издания, а также греческими параллелями к вариантам.

Следующим за Троицким по древности идет Эрмитажный список, неизвестный В.М.Истрину[4]. Он принадлежит той же редакции, что и Троицкий, и так же, как и Троицкий обрывается 553 годом — событиями пятого вселенского собора.

Из числа греческих списков "Хроники" наиболее близким к Троицкому списку считается Коаленев кодекс, впервые изданный К.де Боором[5]. К тексту даются разночтения по 16 другим греческим кодексам. Недостающие греческие параллели были изданы В.М.Истриным по Венскому и Ватиканскому кодексам[6].

Объектом настоящего исследования была смысловая сторона перевода, методом исследования — интегральное, сплошное сопоставление всей смысловой ткани греческого текста "Хроники" и ее славянорусского перевода. Такое сопоставление возможно на протяжении всего текста перевода в силу того, что перевод сохраняет количество слов и порядок следования синтаксических групп греческого оригинала. Основой сличения были типографски изданные Коаленев кодекс (Ко) и Троицкий список (Тр), однако сличение не ограничилось парой текстов Ко — Тр. И тот и другой текст рассматривались в совокупности имеющихся списков, с учетом текстовых вариантов, указанных в изданиях К.де Боора и В.М.Истрина а также с учетом Эрмитажного списка.

В качестве первого этапа работы мы устранили из рассмотрения те смысловые отклонения от греческого, которые возникли не при переводе, а при переписке уже славянорусского текста. Иначе говоря, мы восстановили слова перевода, испорченные на всех этапах переписки текста, ставшего Троицким списком. Объем восстановленных слов огромен, что было отмечено В.М.Истриным, который в своем "Исследовании"[7] привел в качестве примера около полутора сотен случаев порчи в Троицком списке.

Характер и способ восстановления можно видеть из следующего иллюстративного списка: въ градѣ И304/12 вм. 'в громах' *въ громѣ εν κεραυνοις Б443/2; воиноу И283/1 вм.'причину' *виноу την αιτιαν Б410/11; безъ И359/6 вм.'бесов' *бѣсъ δαιμονων Б538/3; нижересъ И326/24 вм. 'который ересь'*иже ересь ο την αιρεσιν Б447/188.

В тексте Троицкого списка (а также и в других списках) находим слова: въ градѣ, воиноу, безъ, нижересъ (слова текста имеют отсылки к странице по изданию В.М.Истрина, с литерой И). В греческом тексте находим соответственно слова, имеющие в нашем фрагменте отсылки к странице по изданию К.де Боора с литерой Б. Под звездочкой указаны слова, принадлежащие, по нашему предположению, переводчику и испорченные при первом же редактировании.

Последовательное сопоставление каждой текстовой единицы перевода с ее греческой текстовой параллелью позволило, далее, выявить пласты смысловых несоответствий, причины которых восходят или к процессу перевода, или к вариативности в греческих списках. Представление о них могут дать следующие примеры (не приводя текстовых слов, которые будут анализироваться ниже, здесь проиллюстрируем само смысловое несоответствие, обозначив его перечеркнутой стрелкой):

греческий		перевод
"умоляющий"	↛	"раб"
"следует понимать"	↛	"исчезло"
"простой"	↛	"высокий"
"не был обвинен"	↛	"не просил"
"окружало"	↛	"раздирало"
"оскорбленный"	↛	"издревле сущий"
"уловляющий"	↛	"творящий"
"узна́ют"	↛	"убоятся"
"трехчастная"	↛	"трехдневная"
"устройство"	↛	"красота"
"случай"	↛	"беседа"

Число подобных смысловых расхождений на объеме 273 листа (с оборотами) Троицкого списка (412 страниц в истринском издании) доходит до пяти сотен. Это достаточно много, чтобы смысловые уклонения от греческого были ощутимы и чтобы были заметны тенденции уклонений.

Случаи смысловых несоответствий распределены по тексту равномерно, если не считать особо трудных для перевода мест. Наиболее трудным для перевода оказались цитаты из сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита (V в.), и здесь лексико-семантические неудачи сопровождаются невразумительностью синтаксических связей. Особое место с точки зрения перевода занимает предисловие: на три страницы истринского текста приходится более четырех десятков смысловых отклонений. Можно, однако, посочувствовать древнему переводчику: в этом коротком вступлении автор как будто задался целью продемонстрировать все свое риторическое мастерство.

II

Обратимся к лингвистическим основаниям обсуждаемых смысловых подмен. Интересно, что для подавляющего числа слов можно воссоздать логику, руководившую переводчиком в выборе смысла, оказавшегося неадекватным. Ошибка возникала из-за того, что на месте предъявляемого греческого слова переводчик видел другое, и это другое переводил точно и искусно.

В развитие этого подхода мы построили классификацию неадекватных переводов по признаку того, на каком этапе мыслительного процесса перевода произошел сбой (см. приложение). Смешение одинаково или похоже звучащих греческих слов (1 тип) — наиболее простая причина, она лежит в тексте. Это в чистом виде случай, когда за одним греческим словом переводчик "воображал" (если воспользоваться словом В.М.Истрина[8]) другое греческое реальное слово. Иное дело — ложный путь в формообразовательном (2 тип) или словообразовательном (3 тип) анализе. Здесь подмена происходит на уровне грамматической парадигмы: реальное греческое слово представлялось переводчику в другом, не в его собственном формообразовательном или словообразовательном ряду. Подмена значения многозначного греческого слова (4 тип) выявляет ложный путь в еще более тонком и глубоком механизме: здесь смешивались не материальные слова, а значения. В типах 5 и 6 показан путь перевода, очевидно демонстрирующий уверенность переводчика в правильности понимания. Он свободно заменяет смысловой эквивалент на слово-логический вывод (5 тип), прибавляет к переводу грамматически необходимое слово (6 тип).

Прокомментируем более подробно лингвистические механизмы перевода, показанные на схемах обобщенно в виде стрелок и смысловых узлов.

Предположение о греческой вариативности как наиболее вероятной причине отступления славянского перевода от греческого оригинала является общим местом в методике исследования древних переводов начиная с работ И.В.Ягича[9]. Исследователи обычно применяют силлогизм: если возможно отнести ошибку на счет греческой вариативности, то следует отнести ее к греческой вариативности. Исследование ошибки на этом заканчивается. Однако, как нам представляется, из ошибок этого типа можно получить больше. Рассмотрим, как возникает вариативность в греческом.

Греческий язык обогатился одинаково звучащими словами вследствие действия ряда фонетических процессов, которые завершились к I в. н.э., а именно: монофтонгизации дифтонгов, изменения качества гласных η и υ, утраты начальных гласных в некоторых словах. Появились омофоны, а за ними и смешение слов в греческих текстах: καινος 'новый' — κενος 'пустой', μισος 'ненависть' — μυσος 'позор' — χριστος 'помазанный' —

χρηστος 'благой' и т.д. Омофоны (если они как-то соприкасаются и по смыслу) смешиваются в различных греческих памятниках — смешиваются они и в кодексах "Хроники" Амартола, что отражено К.де Боором в разночтениях к Коаленеву кодексу. Отсюда вероятность смешения на греческой почве и тех слов, которых нет в разночтениях де Боора: они могли быть смешаны со своими омофонами в утраченном списке-оригинале, например, там могло быть εκλειπτεος вместо εκληπτεος, οικετης вместо ικετης как "орфографическая" ошибка.

Что же можно извлечь из этого допущения?

По многочисленным источникам известно, что техника перевода в века раннего христианства и позже была очень сложной. В процессе перевода могли участвовать: чтец переводимого текста, переводчик (или два — с переводом на промежуточный язык), скорописцы, чистописцы[10]. Есть основания думать, что на Руси в XI использовалась эта традиционная техника, принятая и в Византии, и на Западе. Скорее всего переводчик воспринимал греческий текст на слух. Отсюда следует, что переводчик руководствовался не столько графическим обликом слова, сколько его звучанием[11]. Для понимания истоков ошибки при переводе омофона для нас важно, очевидно, не то, что в греческом тексте могла быть орфографическая ошибка и что смешение омофонов можно отнести на счет греческого текста,— важно, что это смешение можно отнести на счет переводчика. Ведь переводчику было предъявлено одно звуковое слово с двумя значениями (что бы там ни было написано) — и ему нужно было быстро выбрать одно из двух его значений. Именно поэтому неважно, было ли в греческом тексте οικετης или ικετης, εκλειπτεον или εκληπτεον.

Например, в "Путятиной минее" — памятнике и других условий перевода, и другого жанра — находим: "молитвьникы" — помоли ся за молитвьникы си небрачьна д(ѣ)во[12], в то время как в греческих рукописях в этом месте находим то ικεται (= молитвьникы), то οικεται ("рабы"): "молись за молящих тебя" ικετευε υπερ των ικετων σου[13]; "молись за рабов твоих" ικετευε υπερ των οικετων σου [14].

Вариативность в списках минеи обращает нас к проблемам византийской гимнографии: какой из вариантов принадлежит авторскому стиху, а какой испорченному? Тема мольбы имеет как будто поэтические преимущества из-за лексико-смысловой переклички "молись" — "за молящих", хотя именно "рабская" тема отражена в действующих ныне греческих и церковно-славянской минее.

В "Хронике" перевод слова ικετης (или οικετης?) словом рабъ оборачивается следствиями для русской культуры. Так, в знаменитом и единственном в своем роде рассказе о переписке Христа с Авгарем из "Церковной истории" Евсевия Кесарийского (IV в.)[15] говорится о том, как Авгарь просил избавить его от

болезни (кн.1, гл.8). Так и цитирует Амартол: Авгарь "стал просителем (ικετης) Христа через письмоносца, считая исцеление от болезни найденным" Б312/15. В переводе "Хроники" это место звучит так: рабъ Х(ри)с(то)въ грамотоносець быс(ть) моляся о(т) недоуга разрѣшение обрѣсти И222/26.

При этом переводчик не учел той тонкости, что словом οικετης (1. "домочадец"; 2. "рабъ") в Ветхом Завете и в раннехристианской литературе называются иудеи в отношении своего Бога. Рабами οικεται названы Авраам, Исаак и Иаков (Исход 32.13); Моисей: "И умер там Моисей, раб (οικετης) Господень, в земле Моавитской, по слову Господа (Второзаконие 34.5); иудейский народ ("Апостольские постановления" 6.20.10). В Ветхом Завете οικετης синонимично слову παις (1. "отрок"; 2. "раб"); В отношении же христиан начиная с Нового Завета употребляется другое слово — δουλος (1. "раб"; 2. "слуга"), синонимичное словам διακονος и υπερετης ("служитель"), как Христос называет своих последователей (например, в Евангелии от Иоанна 12.26 и 18.36).

В славянском (и в русском Синодальном) переводе Библии это различие утрачено. Слуги (δουλοι) Христа, как и рабы (οικεται) Яхве, называются словом "раб": и н(ы)нѣ г(оспод)и ... даждь рабомъ (τοις δουλοις) твоимъ съ всѣмъ дерзновенїемъ гла(гола)ти слово твое (деяния Апостолов. 4.29)[16]. Не чувствует этого различия и переводчик "Хроники".

Итак, наш переводчик делает смелую замену. Справщики, работавшие над переводом "Хроники" в начале XII в.[17], не усомнились в ней — и "раб Христов" вместо "проситель Христа" в этом рассказе принимается древнерусской исторической прозой через Архивский хронограф (XV-XVII вв.): рабъ Х(ристо)в грамотоносецъ бысть моляся о(т) недуга раз(д)рѣшеніе обрести (л. 392б)[18].

Смешение графически (и фонетически) похожих греческих слов могло происходить и на греческой почве, и в процессе перевода. Принимая во внимание некоторые обстоятельства, сопровождающие смешение, можно и здесь пойти несколько дальше простой констатации двух возможностей. Замены слов без выхода за пределы грамматической категории и без нарушения синтаксиса возможны и в греческом: ευθυς 'вдруг'- αυθις 'снова', ανατροφος 'воспитание'- αναστροφην 'образ жизни', κακουργος 'злодей'- πανουργος 'хитрый'. Но если замена связана с неправильным членением греческого слова, с меной грамматической категории, с нарушением синтаксического согласования и управления или вводит неуместный по контексту смысл,— это дело переводчика. На счет переводчика относим, например, не очень уместное: истиньныи даръ... отроковици ... цѣломудрье схрани И327/16 вместо "но божий дар" как результат прочтения αληθεια 'истина' вместо текстового αλλ΄η θεια

’но божий’ Б478/24. Оплошности этого рода в переводе не часты, что отмечал В.М.Истрин[19].

Заведомо переводчику принадлежат смысловые подмены, за которыми стоит неправильное определение исходного глагола для текстовой глагольной формы. Классический греческий язык обладал разветвленной системой глагольных форм с непредсказуемыми чередованиями, с массой уникальных парадигм. Книжник византийской поры вынужден был заучивать парадигмы наизусть. Б.А.Успенский[20] приводит данные о том, что и на Руси высший курс грамотности предполагал знание греческого языка на уровне “схедографии”, включающей грамматический разбор и заучивание парадигм глагола на все буквы алфавита. Переводчик “Хроники” в массе искусно распознает и переводит глагольные формы. С другой стороны, не удается упрекнуть его в незнании лексики: любой из глаголов, не распознанный в текстовой форме, где-нибудь в другом месте “Хроники” переведен адекватно. Оплошности в узнавании глагола базируются на подспудных ожиданиях переводчика, ведущих его по ложному пути.

Приведем пример. Амартол цитирует 1 Послание апостола Павла к Коринфянам (3.19), где о Боге говорится: “уловляющий (δρασσομενοѕ) мудрых в лукавстве их”, что является парафразой места из ветхозаветной Книги Иова (5.13). В переводе “Хроники” это новозаветное место звучит так: творяи премоудрыя въ проказьствие ихъ (И69/1). В греческой “Хронике”, как и в Новом Завете, употреблено причастие настоящего времени от глагола δρασσεσθαι ’хватать, ловить’ (производное от δραξ ’горсть’)[21], который с древности до наших дней употребляется в сниженно-ироническом значении, в том числе и переносном (также сниженно) ’ловить момент, пользоваться случаем’. Так, по данным словаря Lampe, в произведениях патристики это действие не атрибутируется не только Богу, но и ангелам пророкам, священникам, мученикам. Напротив, отмечено употребление этого глагола в связи с именами отрицательных персонажей, например: “книжники воспользовались (буквально: ’уцепились за’) отсутствием Спасителя”[22]. Автор 1 Послания к Коринфянам, пересказывая место из Книги Иова, заменил употребленное там нейтральное καταλαμβανειν ’схватывать’ на этот более сниженный глагол и добился тем создания яркого, предметного образа,— но в сознании переводчика такая простота по отношению к Богу оказалась неприемлемой. Он связал δρασσομενοѕ с глаголом δραν ’действовать, совершать’. По-видимому, мысль о Боге Творящем была ему более близкой. Переводчик хорошо знал и глагол δραν , и глагол δρασσεσθαι , но 1 Послания апостола Павла к Коринфянам он скорее всего не распознал.

Смысловые подмены одного значения другим вводят исследователя в зыбкую область лексико-семантических процессов обо-

их древних языков. Проблематично прежде всего решение исследователя об адекватности или неадекватности перевода. Например: можно ли считать неадекватным слово оумрѣть (И281/12) для передачи 'окончится' (Б408/3) или слово ссѣкошася (И285/6) для передачи τελευτήσει 'окончится' (Б408/3) или слово ссѣкошася (И285/6) для передачи συνετμήθησαν 'определены' (Б414/1)? Если судить по имеющимся словарям[23], то оумрѣти говорится о людях, а съсѣщи — о физическом уничтожении, но это еще не значит, что в данном памятнике и в данном месте эти лексемы не употреблены переводчиком именно в значении "окончиться" и "определить, установить", но употреблены пробно, одноразово, не вышли за пределы памятника, остались в истории языка в качестве лексических реликтов. Подмена: συντεμνειν букв. 'отрубать' в тексте перен. 'определять' — съсѣщи — обычный переводческий ход, семантическая калька: переводчик берет буквальное, исходное значение греческого слова, дает его славянский лексический эквивалент и видит за этим эквивалентом всю совокупность значений греческого слова. Такие слова ценны как факты истории становления русской лексики, в них нет смысловых отклонений. Подмена τελευταν , употребленного в тексте в своем первом, исходном значении 'заканчиваться' и переведенного вторым, производным 'умирать', может иметь то же объяснение: греческая модель перехода от 'окончиться' к 'умереть' естественна и в славянском.

Но если выбрано производное (и позднее) значение, к тому же модель развития значений в греческом чужда славянскому,— тут можно предполагать семантическое отклонение. Например, в греческом слове αυθεντης прослеживается история развития значений от 'убийца' до 'господин'[24]; ни в одном славянском языке такой цепочки нет, и трудно предположить, чтобы наш переводчик в слове г(оспод)ье (И119/14) хотел передать смысл "убийцы". Естественнее предположить, что он имел в виду значение "господá", попав на ложный путь из-за того, что αυθεντης в разговорном языке его времени имело значение "господин".

То же можно видеть в замене συντυχια (= 1. 'случайность', 2. 'беседа', 3. 'болтовня', в тексте 'случайность') на бесѣда в цитате из Толкований на Псалтирь Златоуста[25]: да не естьствьною коею послѣдьствиемь ли бесѣдою соуть створеная да мнятьс(я), но от вышняго помощи И96/5. В греч.: "чтобы естественному какому-либо порядку или случайности (συντυχιας) происшедшее не приписывалось" Б118/14.

Достаточно привести данные словарей, чтобы увидеть причины переводческой оплошности: συντυχια — в классическом языке только "случай"[26]; в языке патристики "случай" и "беседа"[27]; в разговорном языке римского и византийского

периодов только "беседа"[28], в новогреческом "случай" и "болтовня".

В переводческих оплошностях обнаруживаются и художественные находки, свидетельствующие о вкусе переводчика.

В извлечении из очень сложного по смыслу и синтаксису богословского сочинения "О церковной иерархии" Псевдо-Дионисия Ареопагита[29] говорится о "священном устройстве" (διακοσμησις) монашеской жизни (Б337/11) — в переводе в этом месте получилось с(вя)тая красота (И234/11). Так передается διακοσμησις и в извлечении из другого трактата Псевдо-Дионисия Ареопагита, "О небесной иерархии"[30]. Значение 'устройство' для этого греческого слова восходит к классическому периоду, значение 'красота' — современное (в новогреческом διακοσμηση — 'украшение'). Значение 'красота' не отмечено в доступных нам словарях ни для классических текстов, ни для ранней христианской литературы. Можно предположить, что наш переводчик знал его не из книг, а из живого языка своего времени, и в выборе его сработала психологическая причина: хорошо зная оба значения основы — κοσμ — (на странице И510/15, т.е. уже не по Троицкому списку, κατακοσμειν переведено словом оустроити), переводчик поддался ближайшей ассоциации. Однако поддался не случайно: выражение "святая красота монашеского чина" звучит поэтично и возвышенно, оно органично вписывается в контекст восхваления монашества — лейтмотива этой цитаты, и в нем нашло выражение, по нашему мнению, восторженное отношение переводчика к предмету описания.

Итак, в этом разделе мы попытались определить текстологические и лингвистические рамки для совокупности явлений, которые могут быть названы неадекватным переводом. Нам важно было показать, что в тексте очень мало случайных ошибок, которые нельзя было бы объяснить.

Это не случайные ошибки переводчика и не следствие его языкового незнания, а сознательные смысловые замены, возникшие на реальной лингвистической почве и по очевидной психологической ассоциации.

III

Рассмотрим теперь смысловые подмены как свидетельства самовыражения их автора.

Остановимся на смысловых подменах, высвечивающих христианские представления переводчика.

Описывая причины прихода Христа на землю, Амартол цитирует с небольшими изменениями пророчество Иеремии о Новом Завете (31 (38).34): "И (уже) не будут учить каждый ближнего своего и брата своего, говоря: "Познай Господа", ибо

все (сами) будут знать Меня, от мала до велика, говорит Господь, потому что я буду милостив к беззакониям и грехам их" (Б308/6).

Фрагмент "ибо все (сами) будут знать (ειδησουσι) Меня" в переводе "Хроники" выглядит так: ибо вси побоятся мене от мала ихъ и до велика (И215/1). Лингвистический путь, приведший к подмене глагола (см.схему, тип 3), убеждает нас в неслучайности этой подмены. Незнание исходного глагола для будущего времени активного залога ειδησουσι можно исключить: глагол ειδεναι в различных формах встречается в "Хронике" чуть ли не на каждой странице. Переводчик узнал бы его и тут, останови он на нем свое внимание. Причина подмены психологическая: переводчик поддался смешению глаголов и позволил себе увидеть здесь δειδειν, потому что на первом плане у него оказалось убеждение, что Бога надо бояться. При этом он выпустил из вида даже то, что глагол δειδειν в форме будущего времени имел бы медиальное окончание, а не активное, как ειδεναι; не учел он и того, что подчеркивание боязни перед Богом не слишком уместно в контексте обещания милости, не говоря уже о потере смыслового повтора: "познайте" — "познают". Победило желание соединить образ Бога с подобающим, по его мнению, к нему отношением. Так сквозь жесткую заданность буквального перевода пробиваются мысли переводчика.

Подмены смысла в цитатах из Священного Писания бросаются в глаза; их с недоумением отмечал В.М.Истрин[31]. Однако в свете более общего подхода отступления от канонического текста Священного Писания не выглядят случайными ошибками: за ними можно видеть тот же ход переводческой мысли, что и в несвященных частях "Хроники".

В цитате из книги пророка Иеремии (23.39) переводчик вложил в уста Бога более сильную угрозу, чем текст Писания. В греческом тексте "Хроники" (как и в самой книге Иеремии по Септуагинте) угроза иудеям за употребление выражения "бремя (λημμα) Господа" звучит так: "Вот Я возьму (λαμβανω)[32] и отвергну (ρασσω) вас и город, который Я дал вам" (Б397/8). В переводе: се язъ приимоу и разбью вы и градъ иже дахъ вамъ (И274/25). Формальная лингвистическая причина, побудившая переводчика увидеть вместо ρασσω глагол αρασσω, очевидна: ρασσειν и αρασσειν ("повергать" и "разбивать") близки и по внешнему облику, и по смыслу. В позднем греческом они и объединяются, контаминируясь далее еще с одним глаголом близкой семантики: ρηγνυναι "ломать, разбивать"[33], а потом все три выходят из употребления: в новогреческом ни одного из этих глаголов нет. Однако в языке Септуагинты ρασσειν еще не смешивается с названными глаголами и употребляется в своем собственном значении: "низвер-

гать, повергать". Словарь Liddel-Scott'а дает ряд примеров на это значение[34]. Из Книги пророка Даниила (8.10): "и вознесся (рог) до звезд небесных, и низринулась ερραχϑη на землю (часть) от звезд, и была попрана (часть) от них". Из Книги Премудрости Соломона (4.19): "И после сего будут они бесчестным трупом и посмешищем между умершими навек, ибо Он повергнет (ρηξει) из ниц безгласными и сдвинет их с оснований, и они вконец запустеют и будут в скорби, и память их погибнет". В таком же значении глагол ρασσειν употребляется и в новозаветном койне, правда, уже в более сниженном контексте. О юноше, одержимом злым духом, говорится: "Где ни схватывает его, повергает (ρησσει) его (на землю)" (Евангелие от Марка, 9.18); "Когда же тот еще шел, бес поверг (ερρηξεν) его и стал терзать" (Евангелие от Луки, 9.42).

Среди материала словаря нет примеров из Книги пророка Иеремии, где глагол ρασσειν употреблен два раза в значении, так сказать, морального низвержения, лишения иудейского народа милости Бога за недоверие к слову пророка. В стихах 33 и 39 главы 23 ραξω и ρασσω составляют лексико-семантическую раму — угрозу Бога предмету его недовольства.

Автор "Хроники" передал цитату из Иер. 23.39 точно, переводчик же увидел здесь αρασσειν , тем самым он усилил угрозу, перевел ее из плана морального в план физический, невольно выразив свое представление о том, какое наказание для него страшнее: в то время как в Ветхом Завете угроза быть отвергнутым Богом едва ли не самая страшная из всех, и, конечно, гораздо сильнее физического наказания, для нашего переводчика, по-видимому, все наоборот.

Более суровым представлен Бог в переводе цитаты из Послания к Римлянам: вижь оубо бл(а)г(о)стыню оусѣкновению б(ож)ие (И99/12). В тексте Священного Писания (по Септуагинте) это место звучит так: "Итак, узри благость и строгость (αποτομιαν) Божию" (Рим. 11.12) ιδε τοινυν χρηστοτητα και αποτομιαν ϑεου . В славянской Библии в соответствии со "строгость" находим непощадѣнiе[35]. Амартол цитирует это место почти буквально: ισε τοινυν χρηστοτητα και αποτομιαν ϑεου (Б123/13). Итак, в греческом "строгость" — в переводе "усекновение". Этот перевод в редакции XII в. подтвержден и удостоверен вставкой союза: и оусѣкновение[36]. Церковнославянское оусѣкновение значит "отсечение", и в памятниках, насколько можно судить по словарям[37], не выходит за пределы буквального "отсечение головы" или чего-либо подобного. Переносные смыслы для этой лексемы в словарях не отмечены. Каким путем она появилась в переводе? Формальная причина ясна, переводчик пренебрег суффиксом: αποτομια 'строгость' переведено так, как если бы это было однокоренное αποτομη 'отсечение'. Содержательные следствия такой замены оказались

очень большими. Переводчик фактически скорректировал мягкую угрозу этой цитаты в тон контекстного окружения; ведь перед данной цитатой рассказывается о поражении народа за тельца (при Моисее), после нее цитируется одно из самых суровых мест Священного Писания: "Страшно впасть в руки Бога живаго!" (Послание к Евреям, 10.31).

Характер смысловых подмен позволяет заметить, что отношение переводчика к Богу иное, чем у автора "Хроники". Так, в оригинале в нескольких местах говорится об оскорблении Бога — в переводе Богу ни разу не атрибутировано качество "оскорбленный". По-видимому, переводчик подсознательно исходил из того, что Бог не может быть оскорблен.

В греческом тексте "Хроники" цитата из Псалма 68 вводится такими словами: "Божественный же Давид... проклинает (вас) перед оскорбленным (παροινηθέντα) Господом, говоря" (Б389/25), далее цитируется 24 стих Псалма 68: "да помрачатся глаза их" и т.д. В переводе "Хроники" это место звучит так: б(о)ж(ес)твьныи же Д(а)в(и)дъ ... проклинаеть къ древлесоущемоу г(о)с(под)оу гл(агол)я (И220/1). Формальный путь к замене показан на нашей схеме (3 тип): причастие от παροινειν 'оскорблять' переведено так, как если бы оно было родственно наречию παροιθεν 'прежде'. Получился обобщенный эпитет "издревле сущий", подчеркивающий лишь признак извечности Бога и ни к чему не обязывающий. Очень показательно, что всего лишь через несколько листов рукописи это же причастие переведено адекватно: досаженнаго (παροινηεντος (и)ми игоу̂меноу (278/8) Переводчик, видимо, не обратил внимания на то, что "игуменом", т.е."вождем" здесь также поименован Бог (Христос).

Переводчик уклонился от идеи оскорбления Бога и в другом месте. В послании "К Стагирию подвижнику. Слово 2" Иоанн Златоуст[38] противопоставляет благочестивого праотца Ноя его нечестивым соотечественникам: "Среди всеобщей развращенности (παντων διεφθαρμενων) он один угождал Богу, в то время как все остальные оскорбляли (προσκεκρουκοτων) (его)". Так цитирует эту фразу и Амартол. (Б49/10). В интерпретации переводчика получилось: всѣмъ погыбшемъ единъ оугажаше б(ог)у прочимъ (же) всѣмъ истопшимъ (И56/1). Формальный путь к этой смысловой подмене показан на схеме (тип 5); мы считаем, что это свободный перевод, наложившийся на ошибку типа 4; слово προσκρουειν (букв. "спотыкаться") имеет два переносных значения: переходное 'оскорблять' и непереходное 'терпеть неудачу'. В рассматриваемом примере все указывало переводчику именно на второе, неуместное здесь непереходное значение этого глагола: эллипсис дополнения, перфектная форма, невозможность, в глазах переводчика, оскорбления Бога, и, наконец, контекст потопа. Дело в том, что Амартол начинает цитировать это послание с фразы, на которой заканчивается

описание страданий Ноя до потопа, среди нечестивых и легкомысленных людей. После слова προσκεκρουκοτων "оскорбляли" Амартол переходит к картине страданий Ноя во время потопа, так что обе картины сливаются в одну. Поэтому переводчик имел все основания отнести действия διεφθαρμενων и προσκεκρουκοτων к потопу. Отсюда два смысловых сдвига, основанных на неправильном выборе значения многозначного греческого слова: διεφθαρμενων — погыбъшемъ вместо "были развращены", προσκεκρουκοτων — истопъшимъ (через "потерпели неудачу", как конкретизацию неудачи в применении к потопу) вместо "оскорбляли".

На последних двух примерах видно, как искусно уходит переводчик от передачи неуместных, по его мнению, значений, находя для этого в контексте достаточно лингвистических поводов. Мысль о том, что переводчик (сознательно или неосознанно) избегает понятия "оскорбленный Бог", подкрепляется и следующим примером. Фраза "Ведь вы согрешили поистине против самого того Творца и благодетеля, безумные, и оскорбили (παροινησατε) (его)" (Б388/16) переведена так: на самого бо поистинѣ оного творьца и добродѣтеля сгрѣшисте (И268/25). Фрагмента "и оскорбили" просто нет.

Несмотря на подчеркнутую почтительность и страх перед Богом, нашему переводчику, по-видимому, были чужды мотивы крайней христианской экзальтированности, характерные для веков утверждения христианства. Намеки на это можно видеть, например, в следующей подмене. В "Хронике" воспроизводится сюжет из "Церковной истории" Руфина (II.5)[39], относящийся ко времени жестоких гонений на христиан при императоре Валенте (364-378 гг.). Эпарх города Эдессы получил от Валента приказ разогнать христиан, которые, будучи изгнаны из церкви, собирались за пределами города на поле. При этом император оскорбил правителя пощечиной за его мягкость в отношении христиан. Движимый гневом против императора, эпарх (хотя сам был язычником) приказал тайно оповестить христиан о предстоящем избиении и предупредить их, чтобы они не приходили на поле. Однако на следующее утро он увидел, что к месту обычных собраний стекается невиданное количество народа, причем все торопятся, "как будто,— говорит Руфин,— боясь, как бы кто-нибудь смерти не избежал" (απολειφθη) (Б556/16) — таково было стремление христиан пострадать за веру. В переводе это место передано так: и многымъ рано приходити, боящеся да бы ни единъ с(ъ)м(ь)ртию погыблъ (И370/4).

Лингвистический путь к подмене прослеживается здесь следующим образом. Конъюнктив пассивного аориста απολειφθη был сведен не к απολειπομαι 'оставаться в живых', а к απολλυμαι 'погибать'. Глаголы эти — глубинные антонимы, различаются только отрицанием, формы от них часто смешива-

ются переводчиком "Хроники". В данном случае контекст, в котором употреблено это слово, труден для перевода в силу парадоксальности мысли: конструкция "бояться, как бы не" естественно предполагает какое-нибудь опасное для человека действие. Переводчик справился с трудностью в соответствии со своими представлениями о том, что важнее — погибнуть или уцелеть. Не исключено, что здесь сказалось и отношение к христианскому подвигу, характерное для его времени.

Переводчик выглядит более строгим моралистом, когда дело касается христианской этики и поведения.

Более сильным получилось назидание в переводе цитаты из Феодорита (из его "Толкований на 2 Паралипоменон")[40]. У Феодорита и у Амартола: "Зная это, до́лжно избегать с богоненавистными дружбы и родства (συγγενειαν) (Б214/8). В переводе: прилагаеть оубо сия наоучившеся б(ѣг)ати и б(ог)остудныхъ и любыхъ и о(т)поущении (И154/8).

Итак, в греческом — избегать дружбы и родства с теми, кого ненавидит Бог; в переводе — не только избегать с ними дружбы, но и не прощать их. Формально сдвиг основан на смешении συγγενειαν 'родства' со словом συγγνωμην 'прощения', фактически за ним угадывается склонность к более резким суждениям, чем в оригинале. С другой стороны, трудно было бы ожидать от древнего переводчика точного перевода текста, столь неудачно скомпонованного, как этот рассказ об иудейском царе Иоасафате '(873-849 гг.).

В ряде мест переводчик обнаруживает свое представление о христианских добродетелях.

Сюжет о первосвященнике Илии (1 книга Царств, гл.2) дает Амартолу повод для рассуждения на тему о том, как беспечные родители, не слишком строго воспитывающие своих детей, бывают наказаны Богом за прегрешения детей. Амартол приводит обширную выдержку из произведения Иоанна Златоуста "К враждующим против тех, которые привлекаются к монашеской жизни"[41] и вставляет в нее свои мысли: "Видишь, какой страшный гнев и неизбывное наказание обрушилось на весь его (Илия) дом и род, несмотря на то, что в своей жизни он никогда ни в чем не был обвинен и ничего другого не мог Бог вменить в вину старцу, который во всем остальном был безупречен". Фрагмент "в своей жизни он никогда ни в чем не был обвинен" του μεν ιδιου βιου ενεκεν ουδεν ητιαθη ποτε (Б161/23) — это собственная мысль Амартола. Переведена она так: своего жития ради никогда же ничтоже въпроси (И122/18). В основе смысловой подмены "был обвинен" — въпроси лежит этимологическое родство глаголов αιτιασθαι "обвинять" и αιτειν "просить", которые происходят из одного источника, αιτος [42]. Переводчик активизирует связь между этими глаголами, завуалированную разницей значений "просить" и "обвинять". На выбор значения "просить" повлияла, по=видимому, бо́льшая

распространенность глагола αἰτεῖν по сравнению с αἰτιάζθαι (последний, например, вообще не представлен в словаре греческой патристики Lampe). Выбор залогового значения (активное вместо греч. пассивного) — результат переосмысления переводчиком этого места: в оригинале "Хроники" Илий — пример безгреховности: он никогда сам не был ни в чем обвинен, кроме попустительства сыновьям, в переводе Илию ставится в заслугу новое качество — нестяжательность: "он никогда ничего не просил у Бога для себя лично". Так переводчик наделяет библейского Илия новой добродетелью по своему разумению.

Когда речь идет о нехристианских верованиях и учениях, наш переводчик выражает свое отношение к ним словами с отрицательной оценкой, подменяя ими нейтральную лексику.

Осуждая естественнонаучные представления древних греков, Василий Великий (в "Трактате на Шестоднев")[43] говорит, что нет необходимости опровергать их: "они взаимно опровергают друг друга". Так и цитирует Амартол: "довольно ведь им друг друга для собственного опровержения" (ανατροπην) (Б42/19). В переводе это место звучит с явно выраженным осуждением: доволни бо соуть дроугъ дроугоу къ своемоу безънравьствию (И52/18). Ανατροπη 'опровержение' переведено как безънравьствие под влиянием однокоренного τροπος 'нрав', но, как нам кажется, и здесь этимологического родства было мало (это слово с десяток раз переведено в "Хронике" правильно) — нужно было еще неприязненно относиться к нехристианским учениям.

Одна из основных тем, на которые направлен пафос "Хроники" — это обличение всевозможных ересей. В связи с этим Амартол приводит обширную цитату из произведения Феодора Раифского (VII в.) "О воплощении"[44], в котором перечисляются основные положения различных учений внутри раннего христианства. В частности, о Павле Самосатском (II в.) говорится: "Он богохульствовал, что Господь — обыкновенный человек, в которого, как в каждого из пророков, вселилось Божье Слово, и что поэтому в Христе — два естества, разделенных и не сообщающихся друг с другом: одно — это сам Христос, а другое — вселившееся в него Божье Слово". Фрагмент "он богохульствовал, что Господь — обыкновенный человек" ψιλον ανθρωπον ειναι τον κυριον εδυσφημησεν (Б4770/5) переведен так: высока соуща ч(е)л(о)в(ѣ)ка г(оспод)а хоульствовавъ (И322/5). В основе такого перевода лежит смешение омофонов ψιλος "простой, обыкновенный" и ψηλος (разг.) "высокий", что свидетельствует, с одной стороны, о хорошем знании переводчиком разговорного греческого языка своего времени, а с другой — о полнейшем незнакомстве с содержанием одной из основных ересей, отрицавших единосущность Христа. Таким образом, древнерусский читатель "Хроники" не мог составить себе представление о взглядах Павла Самосатского. В недоуме-

нии были и справщики второй редакции (XII в.): они исправили высока невысока[45], в чем как будто интуитивно приблизились к исходному смыслу.

Итак, анализ материала смысловых подмен позволяет сделать некоторые заключения о личности древнего переводчика "Хроники" Георгия Амартола.

Переводчик предстает перед нами как человек, хорошо владеющий живым разговорным греческим языком своего времени. Значения слов известны ему не из книг, а из живой речи — при переводе многозначных слов он выбирает современные ему значения. Ему ближе звуковой облик слов в современном ему произношении, чем их графический вид — при переводе он смешивает слова, которые в древности писались (и произносились) по-разному, а в его время стали произноситься одинаково или похоже. Скорее всего, греческий текст воспринимался им на слух (чтец читал вслух греческий текст, а переводчик диктовал свой перевод писцам).

Переводчик не выглядит начитанным в произведениях византийской богословской и учительной литературы — смысл цитат из произведений патристики зачастую претерпевает под его пером значительные изменения. То же самое можно сказать и о тексте Священного Писания.

Славянорусский перевод "Хроники" Георгия Амартола свидетельствует об очень личном, эмоциональном отношении древнего переводчика к описываемому материалу: Бога он представляет более грозным, пороки осуждает более решительно, в перевод вносит свое понимание добродетелей и свое отношение к христианскому подвигу. Видно, что со многими популярными в средневековой Византии сюжетами (например, с рассказом о переписке эдесского правителя Авгаря с Христом), а также с основными положениями наиболее распространенных ересей он сталкивается впервые и потому предлагает древнерусскому читателю не адекватный перевод соответствующих мест "Хроники", а скорее свою их интерпретацию — зачастую весьма далекую от оригинала.

Адекватный перевод такого сложного, разнообразного по своему содержанию произведения, как "Хроника" Георгия Амартола, требовал бы от древнего книжника свободного владения всем комплексом понятий византийской церковной литературы. Однако несмотря на то, что переводчик не владел в полном объеме этими понятиями, он проявил незаурядное остроумие и изобретательность, передавая содержание оригинала согласно своему разумению, следуя при всем этом пословному принципу.

Таковы были первые шаги на пути приобщения древнерусской культуры к богатейшей византийской культурной традиции.

---

1 См.: Hunger H. Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. München, 1978. Bd. 1. S. 347.

2 См.: Подобедова О.И. Отражение византийских иллюстрированных хроник в Тверском (Троицком) списке Хроники Георгия Амартола // Actes de XIVe Congres International des Etudes Byzantines. Bucarest. Ed. Academiei Rep. soc. Romania. 1974. S. 377. См. также: Франклин С. К вопросу о времени и месте перевода Хроники Георгия Амартола на славянский язык // Труды отдела древнерусской литературы. XLI. Л., Наука, Лен.отд. 1988 / Под ред. Д.С.Лихачева. С. 324-330.

3 Истрин В.М. Книгы временьныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь. Т. I-III. Т. I. (Пг., 1922) — славянорусский текст "Хроники": Т. II (Пг., 1923) — "Исследование", греческие параллели, отсутствующие в издании де Боора, выдержки из древнерусских хронографов, использовавших "Хронику"; Т. III (Л., 1930) — "Предисловие", словарь греческо-славянских и славяно-греческих текстовых соответствий.

4 О списках, обнаруженных в последние десятилетия, см.: Творогов О.В. Находки в области древнерусской хронографии // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1974. М., 1975. С. 26; Он же. Древнерусские хронографы. М., 1975. С. 98-110. См. также сообщения О.А.Князевской в материалах Археографической комиссии: Князевская О.А. № 1736. Хроника Георгия Амартола. Отрывок ГБЛ. Муз. 10277. 22 л. пергамент // Предварительный список славянорусских рукописных книг, хранящихся в СССР. № 72. Начало XV в. М.: АН СССР, 1986. Она же. Хроника Георгия Амартола. НБ. Гос. Эрмитажа, кабинет редкостей. Рк.7, № 265577/1967 // Рукописные книги XIII=XIV вв., не вошедшие в Приложения к Предварительному списку...

5 Georgii monachi Chronicon, ed. C.de Boor. Leipzig, 1904. А также: Georgii monachi Chronicon, ed. C.de Boor. Ed. stereotypa ed. anni 1904. Corr. / cur. Peter Wirth. Stuttgart, 1978. Vol. 1-2.

6 Истрин В.М. Книгы временьныя..., Т. II. С. 1-73.

7 Истрин В.М. Книгы временьныя..., Т. II. С. 251-258.

8 Истрин В.М. Книгы временьныя..., Т. II. С. 157.

9 Ягич И.В. Служебные минеи за сентябрь, октябрь, ноябрь в церковно-славянском переводе по русским рукописям 1095-1096 гг. СПб., 1886 С. 89. Из современных авторов см., например, Момина М.А. Греческие разночтения в славянских гимнографических текстах // Византийский временник. Т. 44. 1983. С. 133-134.

10 Eligius Dekkers (Belgie). Les authographes des Peres latins // Colligere Fragmenta. Festschrift Alban Dold. Beuzon. 1952. P. 127-139.

11 Сошлемся на авторитет А.А.Алексеева, который обращает внимание на возможность ошибок переводчика при восприятии текста на слух, приводя соответствующую литературу. А.А.Алексеев считает это обстоятельство более важным, чем путаница в греческом. См.: Алексеев А.А. К истории русской переводческой школы XIII в. // ТОДРЛ, XLI, Л., 1988. С. 154-196.

12 Рукопись ГПБ им. Салтыкова-Щедрина. Соф. 202. Служба 6 мая, песнь 6, богородичен. Л. 23 об.

13 Рукопись греческой минеи XII в.: Минея на весь год. Из собрания Порфирия Успенского. Хранится в ГПБ (Ленинград), шифр Греч. 227. В 4-х тт. Т. 3. Л. 74 об.[а].

14 Рукопись греческой минеи XIV в.: Минея на март-август. Из собрания Антонина Капустина. Хранится в ГПБ, шифр Греч. 552. Л. 95 об.[а].

15 Eusebii Caesariensis Historia Ecclesiastica // Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig. 1903-1908.

16 Экзегеты обращают внимание на противопоставление "рабы" (дохристиане) — "сыны Божии" в Посл. св. апостола Павла к Галатам 4.7, а также "рабы"-"друзья" в Евангелии от Иоанна 15.15. См.: Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завѣта. СПб., 1911-1913. См. также: Толкование новозаветных посланий и Книги Откровения. Далласская Теологическая Семинария. 1983. Пер. с англ. Изд-во РЕИ и СМИ, 1989.

17 Истрин В.М. Книги временьныя..., Т. II. С. 417.

18 Цит. по: Истрин В.М. Книги временьныя..., Т. II. С. 92. Строка 25.

19 Истрин В.М. Книги временьныя..., Т. II. С. 157.

20 Успенский Б.А. История русского литературного языка (XI-XVII вв.). München, Verlag Otto Sagner. 1987. S. 34.

21 Chantraine P. Dictionnaire etymologique de la langue greque. T. 1. Paris, 1968. P. 296.

22 Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford. 1952. P. 387.

23 Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. I-III. СПб., 1893-1903. Фототипическое переиздание. М., 1958. Handwörterbuch zu den Altkirchenslavischen texten. Von L.Sadnik und R.Altzetmller.— Gravenhage. Mouton & Co. 1955. 341 S. Slovnik jazyka staroslovenskoho. Lexikon linguae paleoslovenicae. Hlav. red. Zoe Hauptova. Praha. Academia. V. 1-43 (A-T). 1966-1990. F.von Miklosich. Lexicon Palaeoslovenico — Graeco — Latinum. Emendatum auctum. 2. Neudruck der Ausgabe Wien 1862-65. Scientia Verlag Aalen. 1977. Словарь русского языка XI-XVII вв. М., Наука, 1975-1990. Вып. 1-16 (от А до П).

24 Щеголева Л.И. Славянский перевод и византийский литературный текст // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 1. М., 1989. С. 80.

25 Ioannis Chrysostomi Homilia in Ps. 135 // Patrologia Graeca. T. 5. Col. 390.

26 Liddel H.G., Scott R. A Greek — English Lexicon. Oxford. Vol. II. 1936. P. 1729.

27 Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford. 1952. P. 1343.

28 Sophocles E.A. Greek Lexicon of Roman and Byzantine Periods. New York, Charles Scribner's sons. 1900. P. 1056.

29 Pseudo-Dionysii Areopagitae De ecclesiastica Hierarchia VI. 1.3. // Patrologia Graeca. T. 3. Paris. 1957. Col. 532C.

30 Pseudo-Dionysii Areopagitae De coelesti Hierarchia 6.2. // Patrologia Graeca. T. 3. Paris. 1957. Col. 200D.

31 Истрин В.М. Книги временьныя..., Т. II. С. 157.

32 Первый глагол этой цитаты λαμβανω наст. вр. "беру" (так и по Септуагинте) не очень ясен. Можно предположить здесь какую-то смысловую тонкость в переводе с еврейского (не отраженную, впрочем, в Масоретском тексте Библии, где употреблен глагол со значением "забуду, оставлю", как нам подсказала Е.М.Сморгунова). Обратим внимание на стих 33 этой же главы: в нем звучит антитеза: "вы — бремя (λημμα , от λαμβανω) и Я сброшу (ραξω — буд.вр.) вас". Нет ли той же антитезы и в стихе 39: "так как я беру (λαμβανω — наст.вр.) (вас на себя), я и сбрасываю (ρασσω — наст.вр.) вас"?

33 Словарь Шантрена указывает на контаминацию ρασσω и ρηγνυμι (последнее этимологически связано с русск. разить/резать). См.: Chantraine P. Dictionaire etymologique...T. 4, Paris, 1977. P. 967-968.

34 Liddel H.G., Scott R. A Greek — English Lexicon. Oxford. Vol. II. 1936. P. 1565.

35 Библиа сиречь книгы ветхаго и новаго завѣта по языку словенску. Фототипическое переиздание текста с издания 1581 г. М.-Л., Слово-Арт, 1988.

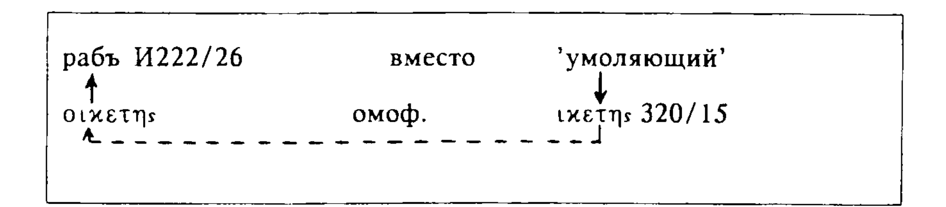
36 Истрин В.М. Книги временьныя..., Т. I. С. 99. Подстрочные комментарии к строке 12.

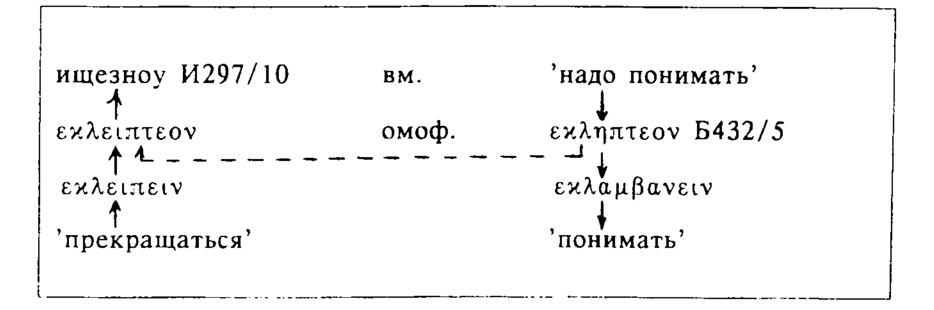
37 См. сноску 23.
38 Ioannis Chrysostomi Adhortationes ad Stagyrium a daemone vexatum // Patrologia Graeca. T. 47. Col. 454.
39 Rufini Tyrannii Aquileiensis Historia ecclesiastica. 11.5. // Patrologia Latina. T. 21. Col. 513-514.
40 Theodoreti Cyrrhensis Quaestiones in II Paral. // Patrologia Graeca. T. 80. Col. 832C.
41 Ioannis Chrysostomi Adversus oppugnatores vitae monasticae III. 3. // Patrologia Graeca. T. 47. Col. 352.
42 Chantraine P. Dictionaire etymologique...T. I, Paris, 1968. P. 41.
43 Basilii Caesariensis Homilia in Hexaemeron 1 // Patrologia Graeca. T. 29. Col. 8A.
44 Theodori Rhaithuensis Liber de incarnatione. Cp. 2 // Patrologia Graeca. T. 91. Col. 1485C.
45 Истрин В.М. Книгы временьныя..., Т. I. С. 322. Подстрочные комментарии к строке 5.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Типы смысловых отклонений перевода с точки зрения лингвистических механизмов

Первый тип: текстовые подмены



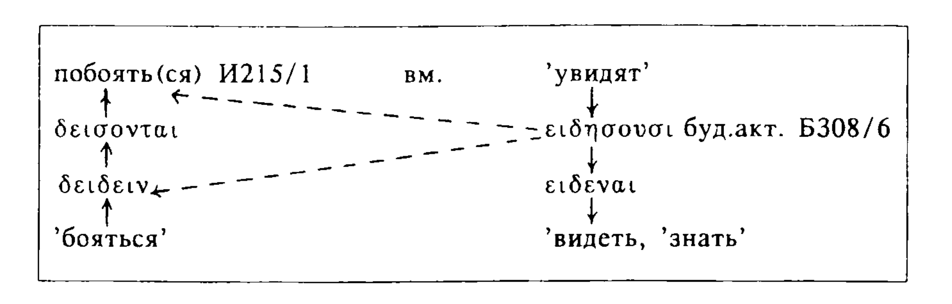


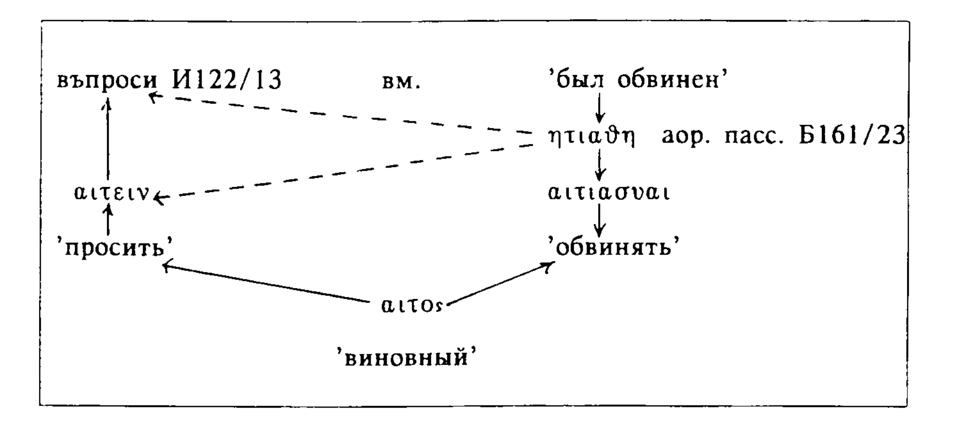
высока И322/5	вм.	'простого'
(υ)ψηλον	омоф.	ψιλον (вин.) Б470/12

безаконие И60/5	вм.	'безумие'
παρανομια	похожи	παρανοια 58/5

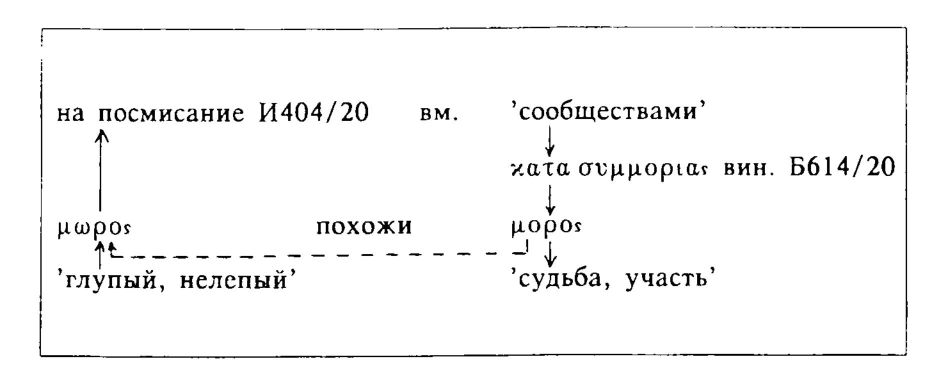
имьже не И296/13	вм.	'осла'	
ον ου	неправ. членен.	ονου	Б431/3

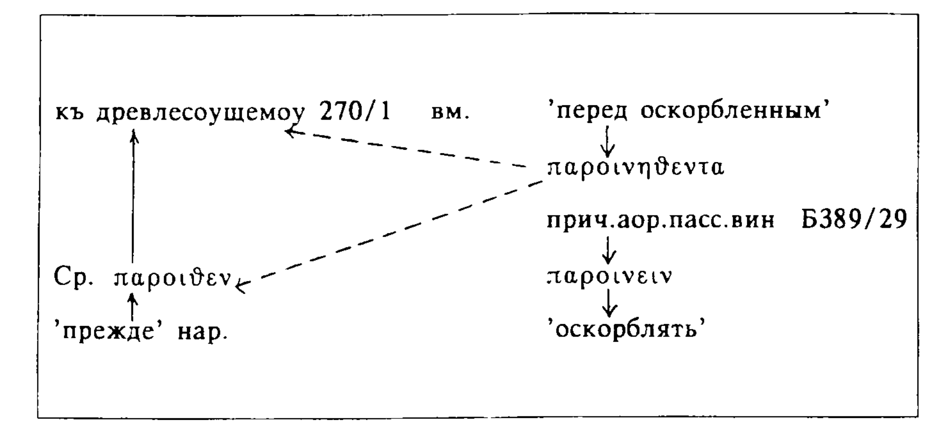
Второй тип: ошибки в узнавании глагола



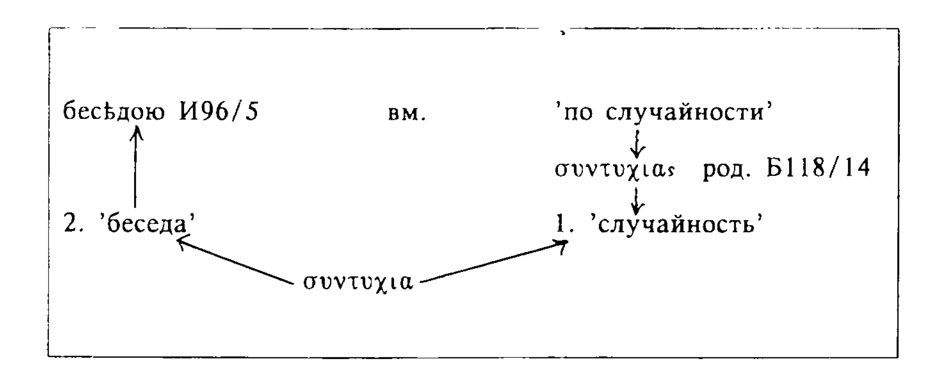


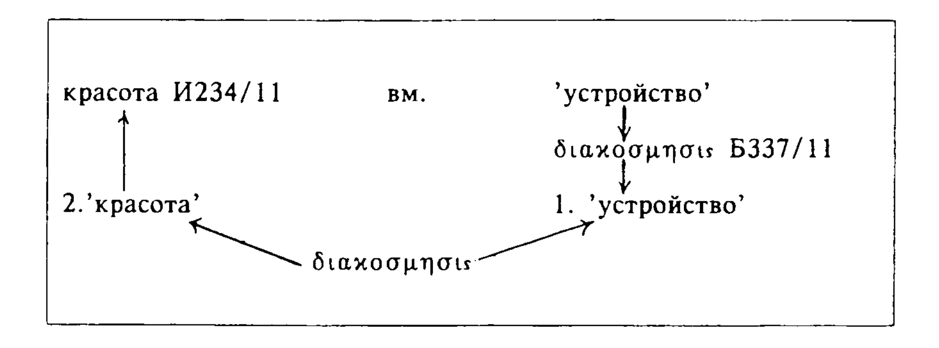
Третий тип: ложные этимологии

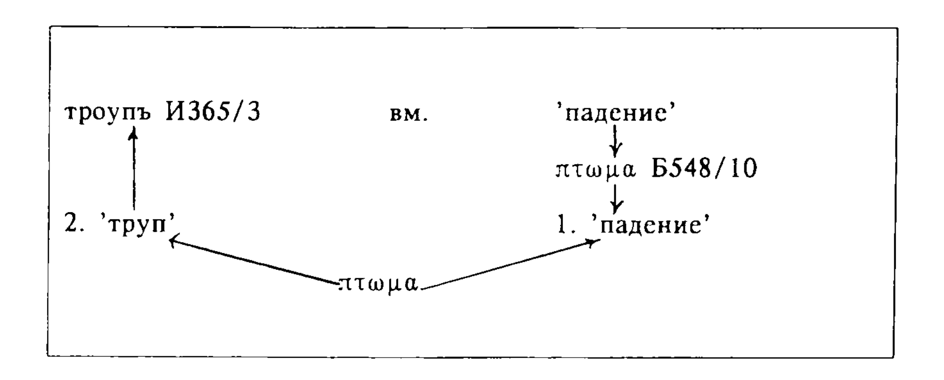




Четвертый тип: подмена значения многозначного слова







Пятый тип: логический вывод

```
истопъшимъ И56/1          вм.        'оскорбляли'
      ↑                                    ↓
'потерпели неудачу'                  προσκεκρουκοτων
      ↑                                    |
      |                              прич. перф.род. Б49/10
      |                                    ↓
неперех. 'терпеть неудачу'           перех. 'оскорблять'
              ↖                          ↗
                     προσκρουειν
```

Шестой тип: грамматически необходимые вставки

```
противенъ събороу        вм.          'враждебных
быхъ И359/7                            мы узнали (козни)'
  ↑                                        ↓
εγενομην                 похожи        εγνωμεν Б538/3
  ↑   ↖ - - - - - - - - - - - - - - - - - ┘  ↓
γι(γ)νεσθαι                            γι(γ)νωσκειν
  ↑                                        ↓
'становиться, делаться'                'узнавать'
```

Минеева С.В.

ПОХВАЛЬНЫЕ СЛОВА ЛЬВА ФИЛОЛОГА НА ПАМЯТЬ СОЛОВЕЦКИХ СВЯТЫХ И ЖИТИЕ ЗОСИМЫ И САВВАТИЯ: О ВТОРИЧНОЙ ЗАВИСИМОСТИ ТЕКСТОВ

В предыдущей статье, посвященной рассмотрению вопроса об источниках, использованных в работе автором Похвальных Слов на память Зосимы и Савватия Соловецких, традиционно приписываемых сербскому книжнику Анките Льву Филологу, был сделан вывод, что основным письменным источником было для автора Житие Зосимы и Савватия, в частности, его редакция, читающаяся в составе ВМЧ митрополита Макария, а также выделенная вновь I Дополненная редакция Жития Зосимы, известная на сегодняшний день по двум спискам (Научной библиотеки МГУ, № 1303, рубеж XVI -XVII вв. и РГБ, собр. Пискарева. Ф. 228. № 132. XVII в.)[1]. Как показал текстологический анализ, обе эти редакции представляют собой генетически достаточно ранние ступени в развитии текста Жития, основное направление которого в дальнейшем заключалось в последующем его сокращении (редакции «Повесть о Житии», Сокращенная и Поздняя Краткая)[2]. Автор Похвальных Слов, однако, наоборот, в процессе своей работы над текстом стремился к его дополнению, и как было показано, ввел в свои произведения необходимые отсутствовавшие в Житии эпизоды канонического содержания и ряд других дополнений как традиционного, так и конкретного характера. Со второй половины XVI в. начинает действовать противоположная тенденция и в работе над текстом Жития, объясняемая, очевидно, тем же стремлением к соблюдению житийного канона и принятого в то время в агиографии стиля, раньше обусловившим основное направление работы над текстом Жития автора Похвальных Слов. Создаются новые дополненные редакции текста, источником для которых, как это ни парадоксально, становятся теперь сами Похвальные Слова.Так возникает интереснейший пример сложного взаимодействия произведений различных жанров: Похвальные Слова, созданные на основании более ранних редакций Жития, сами стали источником при создании его позднейших редакций.

Рассмотрим эту сложную ситуацию вторичной зависимости текстов, опираясь на их сопоставительный анализ.

Первой редакцией Жития Зосимы и Савватия, созданной в русле новой тенденции к дополнению текста, стала редакция, условно названная «редакцией с Предисловием Максима Грека», т.к. характерные для нее особенности текста обычно встречаются в рукописях, содержащих Предисловие, хотя эта закономерность имеет место не всегда. Рассматриваемая редакция встретилась нам в 15-ти изученных списках:

— РГБ. Ф. 304. Собр. Троице-Серг. Лавры. № 634, перв. пол. XVII в.;

— РГБ. Ф. 113. Собр. Иосифо-Волок. мон-ря. № 610, 1679 г.;

— РГБ. Ф. 299. Собр. Тихонравова. № 40. кон. XVI в.;

— РГБ. Ф. 228. Собр. Пискарева. № 117. перв.пол. XVII в.;

— РГБ. Ф. 228. Собр. Пискарева. № 135. XVII в.;

— РКБ. Ф. 228. Собр. Пискарева. № 138, руб. XVII-XVIII вв.

— ЦГАДА. Ф. 181. МГА МИД. № 846/1412. 1595 г.;

— ЦГАДА. Ф. 181. МГА МИД. № 73/96. XVII в.;

— ЦГАДА. Ф. 181. МГА МИД. № 328/708. XVII в.;

— Научная б-ка МГУ. № 1350, втор.пол. XVII в.;

— Гос. Архив Арханг. обл. (дальше ГААО), 8 р.ц. (530), рубеж XVII-XVIII вв.;

— ГААО. 5 р.с. (497), втор. пол. XVII в.;

в том числе без Предисловия:

— РГБ. Ф. 299. Собр. Тихонравова. № 491. XVII в.;

— РГБ. Ф. 310. Собр. Ундольского. № 1364. Перв.четв. XVIII в.;

— ЦГАДА. Ф. 196. Собр. Мазурина. Оп. I. № 600. XVII в.

Несколько списков содержат только Житие Зосимы в рассматриваемой редакции:

— РГБ. Ф. 304. Собр. Троице-Серг.Лавры. № 695. 1630 г.— Четья-Минея Германа Тулупова за апрель; Житие Савватия читается в сентябрьском томе в редакции «Повесть о Житии» (см. РГБ. Ф. 304. № 665. 1627 г.;

— РГБ. Ф. 37. Собр. Большакова. № 1. Житие Зосимы в составе Торжественника; Житие Савватия отсутствует; XVII в.;

— РГБ. Ф. 37. Собр. Большакова. № 39. XVII в.; Житие Савватия в редакции, дополненной по Похвальным Словам Льва Филолога;

— ЦГАДА. Ф. 381. Б-ка Моск.Синод.Типогр. № 258. XVII в.; Житие Савватия в редакции, дополненной по Похвальным Словам Льва Филолога.

Редакция уже привлекала к себе внимание исследователей, в настоящее время к ее изучению обратилась Р.П.Дмитриева. Исследовательница ставит вопрос о возможности атрибутировать Максиму Греку данную редакцию Жития в целом, оговариваясь, однако, что вопрос этот «следует считать открытым, т.к. не исключено, что не только текст Жития, но и Предисловие не принадлежит творчеству этого писателя, последнее же

могло быть включено в число сочинений Максима Грека еще в XVI в. по той причине, что начало его совпадало с началом другого произведения писателя — «Сложение вкратце о бывшем пожаре Тверском»[3]. Не вдаваясь в данном случае в подробный анализ особенностей этой редакции, рассмотрим соотношение ее текста с Похвальными словами Льва Филолога.

Опираясь на рукопись из Солов. собр. ГПБ № 175. Р.П.Дмитриева, анализируя основные отличия рассматриваемой редакции, обратила внимание на начало Жития Зосимы, текст которого был сопоставлен ею с Похвальными Словами Льва Филолога[4]. Начало Жития Зосимы было подвергнуто в редакции с Предисловием Максима Грека по сравнению с текстами других редакций[5] значительной переработке, в текст были внесены дополнительные сведения о происхождении святого:

Сокращенная редакция:	Редакция с Предисловием Максима Грека:
«Бе некии муж, отвержеся мира, именем Зосима, благочестиву и богату родителю сын, от тамо живущих единои веси Новгородския державы» (Л.17об.).	«Сеи преподобныи отец наш Зосима влечет род свои от области великаго Новаграда, от великаго езера Онега, от села именуема Толвуя. Родися от благочества родителю, отца именем Гаврила и матери Варвары, христиана верою и во благочестии пребывающа, стяжания же довольна имуще и всеми благими изобилующе. Приспевшу же отроку в возраст, вдан бывает учитися Священным книгам и извыче Писанию добре. И от юны версты отвержеся мира и бысть мних» (Л. 85об.—86)[6]. Ср. Похвальное Слово Зосиме — Ч. 2. С. 354[7].

Как отметила Р.П.Дмитриева, данные сведения находят полное соответствие в Похвальном Слове Льва Филолога на память Зосимы Соловецкого. В процессе анализа Похвальных Слов отмечалось также, что эти сведения противоречат данным о рождении святого, которые содержатся в редакции Волоколамского сборника, рассматривающейся в качестве наиболее близкой к первоначальному виду текста памятника.

Другой интересующей нас частью Жития, которую составитель редакции с Предисловием Максима Грека подверг значительной переработке, стало предсмертное завещание Зосимы братии своего монастыря и повествование о смерти святого. По сравнению с другими редакциями текст Жития здесь был вновь расширен:

Сокращенная редакция:	Редакция с Предисловием Максима Грека:
«Посих разуме блаженныи отхождение свое к Богу, призывает братию, глаголаше им: «Азубо, о чада,отхожу света сего и предаю вас всемилостивому Богу и Пречистеи Богородицы. Изберите себе, кого хощете имети вместо мене игумена». Братия же вси яко единеми усты возопиша...» (Л. 50-50об.).	«Исполнь же дниии быв старец и мудростию сединою благолепен, юношьски добродетельми красен добрыи Зосима. И уже время наста, позывая его естественныи долг воздати, мысленне бо Богом и тому повелевается к горнему блажеству востещи и приложитися ко отцем своим. И посих разумев отхождение свое к Богу,призывает братию, глаголаше им: «Аз убо, о чада, в путь отец своих гряду. Вы же изберите себе наставника». И уязви паче оружия сии глас сердца любящих того, не начаема слухом припад, в слезныя источники сводящеся: «Не сиры ны сотвори, отче! — вопияху,— Обаче естеству велящу, содетелем естества пределы водящу. Наставник же, его же Бог тобою явит». Утешая же старец их: «Не плачите, о чада,— глаголаше,— предаю вас всемилостивому Богу и Приснодеве Марии Богородицы. Изберите себе, кого хощете имети с Богом вместо мене игумена». Братия же вси яко единеми усты возопиша...» (Л. 128об.— 129об.).
«Но блюди, брате, прочее ... и весь чин монастыря сего, и обычаи, уставленныи по Бозе нашим смирением» (Л. 51-51об.).	«Но блюди, брате, прочее... и весь чин монастыря сего, завещавая всем учеником своим ничто же от преданных тем монастырю обычаев вредити, но устав киновии вседушне соблюдати, хотящим же разорити или поколебати что от уставленных не (по)пусти когда, и пиянственнаго пития имети в киновии (далее в ркп. пропуск, восстановлено по списку МГУ, № 1350: никако же и женовидных лиц бегати), и ни же когда во отоцы дати им места, но и доилиц млека и масла виною никогда же на оток

> сии возводити — вся (бо) сия черноризцем препятия доброму течению, и прочих душа тлящих обычаев ненавидети, ни же подавати ног своих во смятение: «Да не воздремлет храняи»,— яко же пишет,— и обычаи, уставленныи по Бозе нашим смирением» (Л. 130об.—131 об.).

Как и в предыдущем случае, дополненный текст находит себе полное соответствие в Похвальных Словах Льва Филолога (см. Ч. 2. С. 498-499).

Таким образом, сопоставительный анализ текста Житий в редакции с Предисловием Максима Грека с другими редакциями показал, что составитель этой редакции переработал имевшийся в его распоряжении текст, расширив эпизоды, важные с точки зрения житийного канона, — ввел сведения о происхождении Зосимы, дополнил повествование о смерти святого, расширил содержащееся в тексте Жития его предсмертное завещание братии. Все введенные вновь фактические данные и эпизоды канонического характера находят себе полное соответствие в тексте Похвальных Слов Соловецким святым, приписываемых Льву Филологу.

В связи с этим еще раз необходимо обратиться к вопросу, возникшему ранее при анализе текста Похвальных Слов,— к вопросу о характере взаимоотношения этих текстов, о происхождении и источнике содержащихся в них общих деталей и сведений. Какой текст является первичным — текст рассматриваемой редакции Жития или текст Похвальных Слов Льва Филолога?

Р.П.Дмитриева, учитывая эпизод, содержащий сведения о происхождении Зосимы, считает первичным текст Жития, говоря о том, что Лев Филолог должен был, в соответствии с его собственным письмом, получить от посланца соловецких монахов Богдана Русина и использовать в своей работе самую новую редакцию памятника. При этом она исходит из того, что составитель редакции с Предисловием Максима Грека заимствовал рассматриваемые сведения из другого достаточно достоверного источника[8].

Такому решению этого вопроса препятствует, как уже говорилось, сама сравнительная датировка создания изучаемых текстов. Создание Похвальных Слов относят к 1534-38 гг.[9], датировка же редакции с Предисловием Максима Грека на основании сведений о составе содержащих ее рукописей укладывается в промежуток между 1548 (дата создания «новосотворенных чудес» игумена Филиппа, присутствующая в тексте; чудеса представлены во всех списках рассматриваемой редакции) и 1595 г. (датировка самого раннего из выявленных списков этой редакции). Таким образом, текст Похвальных Слов следует

считать первичным. В пользу этого можно высказывать и ряд других предположений.

Как уже было показано при анализе Похвальных Слов, фактические сведения о происхождении Зосимы были не единственными дополнениями конкретного характера, внесенными их автором в текст. Все другие дополнения, однако, в редакции Жития с Предисловием Максима Грека себе соответствия не находят. Следовательно, автор Похвальных Слов неизбежно должен был использовать в своей работе какой-то другой источник, письменный или устный. Об одном таком источнике, вновь выделенной I Дополненной редакции Жития, мы говорили выше. Текст Жития Зосимы в этой редакции содержит, наряду с другими сведениями, нашедшими отражение в Похвальных Словах, но отсутствующими в редакции с Предисловием Максима Грека, и сведения о родителях святого, одинаково представленные и в том, и в другом тексте.

Другие показательные подтверждения того, что именно Похвальные Слова были источником дополнения Жития в редакции с Предисловием Максима Грека, дает анализ содержащегося в этой редакции эпизода, повествующего о смерти преп. Зосимы. Как уже было показано, Житие здесь было значительно дополнено по сравнению с другими редакциями, введенный же текст вновь находит себе полное соответствие в Похвальных Словах. На то, что текст этот был заимствован составителем новой редакции Жития из Слов, а не наоборот, указывает его стилистическая общность с произведением в целом. Так, первому введенному отрывку, представляющему собой начало статьи «О преставлении преподобнаго Засимы», находим почти полное соответствие в Похвальном Слове Савватию, где говорится о том, что святой «получил извещение от Бога» «от телесных уз отрешитися»:

В Житии в редакции с Предисловием Максима Грека, в Слове Зосиме:

«Исполнь же днии быв старец и мудростию сединою благолепен, юношески добродетельми красен добрыи Зосима. И уже время наста, позывает его естественныи долг воздати, мысленне бо Богом и тому повелевается к горнему блаженству востещи и приложитися ко отцем своим» (Житие — Л.128об.; Слово — Ч.3. С. 498).

Ср. в Слове Савватию:

«И понеже блаженному труженику исполнь днии бывшу, мудростию сединою украшен, старости маститы дошед, прочее от трудов к покою опуститися страдальцу время надстает. Являет тому трудноположник того натрижения приятию быти и к тому прочее востещи и победы почестеи насладитися взывается» (Ч.2. С. 204-205). Соответствия этому тексту в Житии Савватия с Предисловием Максима Грека не находим.

При анализе Похвальных Слов уже говорилось также и о том, что другой введенный в состав завещания преп. Зосимы текст, содержащий перечисление конкретных требований мона-

стырского устава, является вполне органичной частью Слова на память Зосимы, т.к. отражает характерный для автора Похвальных Слов интерес к подробностям организации монастырского быта, который проявился и в других эпизодах, введенных им в текст.

Наконец, на то, что текст редакции с Предисловием Максима Грека был дополнен по Похвальным Словам, указывает сам характер включения в Житие интересующих нас отрывков. Об этом говорит, в частности, имеющий место в Житии повтор в тексте, происхождение которого можно объяснить только тем, что в данном случае в повествование был введен целый отрывок из другого источника:

<u>Сокращенная редакция:</u>	<u>Редакция с Предисловием Максима Грека:</u>
«Аз убо, о чада, отхожу света сего и предаю вас всемилостивому Богу и Пречистеи Богородицы. <u>Изберите себе, кого хощете имети с Богом вместо мене игумена</u>» (Л. 50об.).	«Аз убо, о чада, в путь отец свои х гряду. <u>Вы же изберите себе наставника</u>». И уязви паче оружия сии глас сердца любящих того, не начаема слухом припад, в слезныя источники сводящеся: «Не сиры ны сотвори, отче! — вопияху.— Обаче естеству велящу, содетелем естества пределы водящу. Наставник же, его же Бог тобою явит». Утешая же старец их: «Не плачите, о чада,— глаголаше,— предаю вас всемилостивому Богу и Приснодеве Марии Богородице. <u>Изберите себе, кого хощете имети с Богом вместо мене игумена</u>» (Л. 129-129об.).

Часть текста, которая располагается в редакции с Предисловием Максима Грека между повторяющимися, близкими по смыслу фразами, очевидно, была введена туда позже. Именно этот отрывок и находит себе дословное соответствие в Похвальном Слове на память Зосиме, которое потому может рассматриваться как его источник.

Не менее показателен в этом отношении и второй текст, введенный в Житии в состав завещания преп. Зосимы братии. На то, что он был введен в текст Жития позднее, указывает сохранение без изменения повествования до и после этого отрывка, а на то, что источником его был именно текст Похвального Слова — не полностью переданное в Житии содержание 120-го псалма, которое в Похвальном Слове излагается почти дословно, а в Житии обрывается после передачи точной цитаты (см. Псалтирь 21,3; 5-8):

Сокращенная редакция:	Редакция с Предисловием Максима Грека:
«...и весь чин монастыря сего, и обычаи, уставленныи по Бозе нашим смирением» (Л. 51об.).	«... и весь чин монастыря сего... и прочих душа тлящих обычаев ненавидети, ни же подавати ног своих во смятение: «Да не воздремлет храняи,— яко же пишет,— и обычаи, уставленныи по Бозе нашим смирением» (Л. 131об.).

Ср. в Слове Зосиме:

«...ни же подавати ног своих во смятение: «Да не воздремлет храняи,— яко же пишет,— и сим хранимом от них неотлучно духом сопребывати им тому, аще и дерзновение к Владыце получит» (Ч.2. С. 499).

Таким образом, все сказанное выше говорит в пользу того, что текст Похвальных Слов был создан раньше редакции Жития с Предисловием Максима Грека, а автор этой редакции использовал Похвальные Слова в своей работе в качестве источника для дополнения текста.

Другой редакцией, которая также создавалась в русле наметившейся новой тенденции в развитии текста Жития Соловецких святых, стала еще одна выделенная нами редакция, названная редакцией, дополненной по Похвальным Словам Льва Филолога. Она представлена в списке РГБ. Ф. 299. Собр. Тихонравова. № 7. XVII в. Три списка содержат Житие Савватия в рассматриваемой редакции: РГБ. Ф. 299. Собр. Тихонравова. № 491. XVII в. (Житие Зосимы в Сокращенной редакции, ркп. содержит Предисловие Максима Грека); РГБ. Ф. 37. Собр. Большакова. № 39. XVII в.; ЦГАДА. Ф. 381. Собр. б-ки Моск.Синод. Типогр., № 258. XVII в. (оба последних списка содержат Житие Зосимы в редакции с Предисловием Максима Грека и сам текст Предисловия).

Жития Зосимы и Савватия в данной редакции содержат по сравнению с другими значительные по объему дополнения. Анализ этих вновь введенных в текст Жития эпизодов показал, что и в данном случае они дословно совпадают с соответствующим текстом из Похвальных Слов Льва Филолога. Рассмотрение характера включения нового текста в Житие на основании сопоставления со списками Сокращенной редакции показало также, что Похвальные Слова и в данном случае являлись источником дополнения житийного повествования.

Наибольшей переработке в новой редакции было подвергнуто начало Жития Савватия. Так, был введен новый текст, повествующий о жизни иноков на Валааме:

Сокращенная редакция:	Редакция, дополненная по Словам:
«Есть езеро в Ноугородцкои области, глаголемо Нево, на нем же остров, рекомыи Валам, на острове же том монастырь Господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа святое Преображение, и тамо иноцы, имуще неослабно житие, тружащеся и делающе своима руками, своего труда пищу нужную приимаху, пения и молитвы беспрестани к Богу приношаху» (Л.5).	«Есть езеро в Наугородцкои области, глаголемо Нево, на нем же остров, рекомыи Валам. На нем же горе быти камене, и глаголют,на горе кинов возгражен. Стези же быти теснеи, и путь остр зело с горы, и камени жестоку сущу и несравнену, и ходящим по нему ногы стирая, по нему же волови и коню несть мощно когда восходити или сходити, потому черноризцы, сходяще, воду черплют хлеботворению и питию, и в поварницу износят на своею раму, нозе бедне озлобляюще. И хлевины от древес сотворяют сами, древеса секуще и дрова собирающе. И таковыми труды тамошнии черноризцы удручаеми бывают. И на тои высоцеи горе монастырь Господа бога и Спаса нашего Исуса Христа святое Преображение. И тамо иноцы, имуще неослабно житие, тружающеся и делающе своими руками, своего труда пищу нужную приимаху, пения и молитвы беспрестани к Богу приношаху» (Л. 54об.— 55)[10], ср. также Слово Савватию — Ч. 3. С. 112.

Новый текст был введен из Слова без изменений, не был при этом переработан и текст Жития, в результате чего в дополненной редакции имеет место повторение: сначала о трудах монастырской братии говорится подробно в соответствии со Словом, а затем передается краткая фраза из Жития: «И тамо иноцы, имуще неослабно житие, тружащеся и делающе своима рукама...». Также дважды сообщается в дополненной редакции и о расположении Валаамской обители: «На нем же горе быти камене, и глаголют, на горе кинов возгражен... И на тои высоцеи горе монастырь Господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа святое Преображение...».

Вместо краткого и очень абстрактного эпизода Жития, повествующего о трудах и подвигах преп. Савватия на Валааме, в новую редакцию вводится часть текста из Похвального Слова:

Сокращенная редакция:

«Не довле бо ему (Савватию) тамо таковаго труда, иже изнутри тело и весьма плоть поработити духу — истнив бо ту до конца и жилище явися Святаго Духа. Видев же игумен и братия монастыря того в таковем его устроении толико время неуклонно пребывающа, и дивящеся, реша к себе: «Что убо сотвориш? Яко тако видим мужа сего подвизающася, а ничто же вопреки вещающа, но со всяцем тщанием, яко раб некии, без искупа работаше, без всякого прекословия» (Л. 5об.—6).

Редакция, дополненная по Словам:

«Посылает же ся ту в тяжкия работы в киновия — в поварню же и в пекальницу, и рыбная ловления, и в прочих, яже киновия она имеет работы. И дрова секии, и ралом бразды прочертая, вся повелеваемая ему творяше без лености с молчанием. И никто же того слыша о чесом когда глаголюще, яко «Что ради сия?» или «Почто оно бысть?» — вся тому угодная бываемая, иде же душа не враждается. Гнев же тому николи же приближися, ярость же отнюд не являшеся, ово бо от послушания, ово же от кротости умршвляемо, многословия же праздных бесед, яко от смертных ран, отбегаше, и непреподобных же содружествия, яко тля, гнушашеся,оклеветания же, яко от смерти, отскакаше, осуждение же ему смирением отгнано, сребролюбия же ни следу в нем обрестися или многостяжания, иже и тело свое отдав, явися благочестне, что прочее стяжит? От дерзновения же, яко от огня, воспящашеся, но сице страньство свое сохрани яково от перваго дня, в нь же вниде в киновию, такожде и изыде от них. Образ быв чреноризческому житию наместным черноризцем: елма же свое есть солнцу еже сияти, тако же и добродетели свое есть просвещати стяжавших ю, дела бо свету и во тьме светятся. Ибо не град укрыется, верху горы стоящь, сице Саватиевым добродетелем таитися невозможнеиши есть — вопиют Богу втаине, и он таит их явленны, рече бо Господь: «Славящая мя прославлю». Размотревше бо детели отец и яже с ним братия, како тои готов обретается на вся повелеваемая ему кимждо и никако же поропта в тяжких

повелениих, колика ему кротость, колико терпение, и яко же беззлобие, и какова же и любы в братию, и ни же тому о пищи попечение или слово бывает, и вся сия зряще в нем, не к тому пришельца того имети начинают, ни же яко брата полагают, отца же паче имеют того прочее сице чтом бывает игуменом и черноризцы. Тако бо сотворяти обычаи добродетель емшеся еи — славны и честны своя рачителя устрояет. И сему мужу честь и слава ныне тяжко и нестерпимо является» (Л. 55об.—57). Ср. также Слово Савватию — Ч. 3. С. 114-115.

Последующая замена житийного текста текстом из Похвального Слова была обусловлена, очевидно, тем, что этот текст Жития, построенный на использовании цитат, уже вошел в новую редакцию в составе части, заимствованной из Слова (ср. выше):

Сокращенная редакция:	Редакция, дополненная по Словам:
«Не бо можаше град, верху горя стоя, укрытися хотящих очима зрети, то ни добродетельных мужеи богоугодное житие не можаше утаитися — вопиют к Богу втаине, он же творит их явленны, рече бо: «Славящая мя прославлю» (Л. 6-6об.).	«Зрите ми блаженнаго сего, любомудрия исполнена и разумом вся творяща; повнегда бо исправити тому вся подобающая честь указанная, тогда в безмолвие входит, и от безмолвия, яко от пристанища, на небо удобь взыти может» (Л. 57об.). Ср. также Слово Савватию — Ч. 3. С. 116-117.

Наконец, в новую редакцию Жития Савватия была введена часть из Похвального Слова, заменившая краткий рассказ Жития о препятствиях со стороны игумена и монастырской братии, с которыми столкнулся преподобный, когда принял решение покинуть обитель и отправиться на Соловки:

Сокращенная редакция:

«И нача проситися у игумена и братии, дабы отпустили его тамо на тои остров. Они же не хотяше пустити его добраго ради жития его. Поразумеша о нем, яко истинен раб Божии есть образом и делом, превелик устав им знаменася, сего ради немалу себе тщету вменяху быти отшествия преподобнаго. Ему же сердцем распаляющуся поити в желаемое место, Богом изволенныи покои. И рещи со Давыдом: «Вселися душе моя в покои твои, яко благоизволи тебе Бог». И пребыв еще мало некое время, и помышляше в себе,

како бы ему достигнути остров он, понеже не возможе места того игумена и братию умолити, дабы отпущен был с молитвою и благословением. Но возложи себе на Божию волю...» (Л. 7об.—8).

Редакция, дополненная по Словам:

«Приходит же к настоятелю Саватие, молитвы и благословения прося, еже отпущену ему быти. Настояи же и черноризцы тщету быти того отшествие не пщуют, образ и прописание святаго жития черноризческа имеяху и яко отца отщетитися вменяют. Молят абие его вси никако же отходити от них, ни же лишати их любве его и отщетити их благоговеинаго своего сопребывания,— его же яко прописание устава мнишескаго взирают. Блаженыи же желанием лучших побеждаем Саватие, и неумолим теми бывает и неумягчаем молитвами черноризец, и к глаголемым от них никако же слагашеся. Что к сим творят мниси со своим им отцем? Неумягчена его зряще и непреклонна к молению их, ухищряют, яко благокозненныи, ин образ восприимше, удержавают того и не

хотяща — властелински прочее тому не отити повелевашеся обители их. Тои же, аще и держан тогда ими, но еленьски душа тому распаляется, когда приидет и явится лицю Божию в чювствии сердечнем. Честь многу тамо черноризцы ему сотворяют, не убо же и приятна ему. Но постницы они, любовию к нему содержими, и стыдящеся егобы добродетели, сия сотворяют: и от всех во устех Саватиевы добродетели обношахуся — овому пост того хваляшу, овому же краинему в сединах послушанию дивящеся, иному же терпение его блажащу, и другому же кротости и молчанию чюдящуся, ин же ино блаженнаго трудника почиташе, и вси чюдящеся добродетели мужа, многу тому славу творяху. Тои же, сия видя бывающая ему, снедашеся утробою, болезнует крепце: их же бегаше, устретают его. Искаше сих из-

менитися, бояше бо ся, да не здешняя слава земная небеснеи славы умалит. И тако день дьне подвизашеся, еже бы труды превзыти славы. О них бо исправлениих аще хвалу услышит, погыбель труда вменяет быти. Обрете же некое время, но возложи себе на Божию волю» (Л. 58об.—60об.). Ср. также Слово Савватию — Ч. 3. С. 197-199.

В Житие Зосимы из Похвального Слова был введен большой текст, описывающий подробности монастырского устава: «Зосима же вящшее попечение о сущих в киновии его братиях прием, вящших трудов касашеся, собою начертая тем вся. Учиняет же и закон монастырю общежительныи, яко Иерусалимскии типик велит, и пения в церкви благочинне и добре положи. Братии же на пениих собиратися в начаток гранеса перваго всем и в терпении пожидати даже и до отпущения иереиска, предстояти же во церкви во страсе и мнозе благоговеиньстве, яко ту сущу Богу предстоящу и истязающу коегождо предстояния, и послушати певаемых во мнозе умилении и со прилежным вниманием, от места на место никако же преступати, но комуждо от мних приходящу во святую церковь, познавати свое место и неподвижном даже и до отпуска во едином месте стояти во мнозе молчании, и никако же проглаголати глагол каков смети кому, разве поющих и чтущих. Аще кто преступит уставленная, или места на место преходя, и беседу начал бы кто, яко безчинницы запрещаеми бывают, шептателе же и мятежницы наказуются. На трапезе же седати в молчании и кротце устроении и внимати сущаго ту чтения, глаголати же отнюд не повелевашеся, но яко божественныи жертвенник, тако и трапеза братии разумевати честную и святую быти, служителем тако же с молчанием предстояти братстеи трапезе и прилежно внимати очима на трапезу, ему же кто что требоваше, да представляют с молчанием, и кто бы обрелся на трапезе беседуя, от трапезы отгонятися таковому повелевашеся и до вечера без пищи пребывати. И прочая же в киновии обычая добре устрояет и боголюбне, полн сия разума, и вся могыи благолепне устроити. Како тому не быти мощно разумну мужу, от юности целоумие удержавшу и деланием Божественных заповедеи благодать привлекшу в честную си душу» (Л. 93об.—95об.). Ср. также в Слове Зосиме: Ч. 2. С. 489-491.

Текст этот был введен в житийное повествование из Слова полностью, без каких-либо изменений, что вновь привело к тому, что в новой редакции возникло повторение: ср. выше: «...И весь чин положи по типику Иерусалимскому во своем

монастыри... И тако учаше преподобныи, во всяком деле образ собою показоваше вышняя искати...» (Л. 93-93об.).

Привлек внимание составителя дополненной редакции и содержащий конкретные детали рассказ Слова о строительстве в Соловецом монастыре, который он также ввел в своей текст Жития Зосимы: «Елма же умножившимся монахом, и вмещатися неудобно малости ради храма, тако же и тесноты трапезница, тем же и церковь велику и красну водрузи,много пространствие имея, яко же на воздусе в начатце пришествия виде на месте, иде же и света бысть блистание. Зиждет же вдалее, яко вержение каменем, трапезницу, при неи же и молитвенныи вторыи храм со восточныя страны во имя Пречистыя Богородица Приснодевы. Тако же и келии мнози возградив, каяждо друзе придержащися, еже и ограда двору купно, и хлевины мнихом, и яко стена граду зрящим являшеся от четырех стран двору хлевины устроение, посреди же двора, яко некое пресветлое око и всюду зреще, водрузися церки. Чадолюбивыи отец по Бозе своя чада в наказнии и учении Господни воспитоваше, того же чада благопослушное отцу и покорное показуют, и тако преходяще немятежно многоволненную жития сего пучину» (Л. 95об.—96). Ср. также Слово Зосиме — Ч. 2. С. 491-492.

Как говорилось при анализе текста Похвальных Слов, автор Слова Зосиме при работе над текстом Жития выпустил описание чуда, случившегося при построении деревянного здания Преображенского собора. Составитель же дополненной редакции переписал этот рассказ в соответствии с Житием без изменений, а затем также без изменений включил в свое повествование текст из Похвального Слова. В результате вновь возникло повторение: «И посем повеле созидати церковь величаишую святое Преображение на том месте, иде же виде луча божественная явльшееся...» (Л.90об.—91) и затем ниже: «...тем же и церковь велику и красну водрузити, много пространствие имея, яко же на воздусе в начаток пришествия виде на месте, иде же и света бысть блистание» (Л.95об.).

Наконец, по Похвальному Слову дополнил составитель новой редакции текст предсмертного завещания преп. Зосимы монастрыской братии:

Сокращенная редакция:	Редакция, дополненная по Словам:
«...И о сем разумно да будет вам, аще обрет буду благодать пред Богом, то обитель сия по моем отшествии распространится наипаче, и соберется братии множество в духовной любви, и умножится святая	«...И о сем разумно да будет вам, аще обрет буду благодать пред Богом, то обитель сия по моем отшествии распространится наипаче, и соберутся братии множество в духовной любви, и умножится святая сия обитель всяким обильством духовным,и в телесных потребах не будете скудни. И пиянственнаго

сия обитель всем обильством духовным,и в телесных потребах не будут скудни». И тако поучив я довольно...» (Л. 51об.—52).	пития в киновии имети никако же, и женовидных лиц бегати и ни же где когда во отоце дати им места, но и доилиц млека и масла виною никогда же на оток сии возводити — вся бо сия черноризцем препятия доброму течению, и прочих душа тлящих обычаев ненавидети, ни же подавати ног своих во смятение: «Да не воздремлет храняи»,— яко же пишет. И многая ко утешению словеса беседуя учеником своим просвещенныи умом старец. И тако поучив я довольно...» (Л. 113-113об.). Ср. также в Слове Зосиме — Ч.2. С. 499).

В данном случае в единственном месте составитель дополненной редакции Жития внес изменения в использованный им текст из Похвального Слова, сократив пересказ текста Псалтири, ограничившись передачей точной цитаты (см. Псалтирь 21,3). Ср. в Слове: «Да не воздремлет храняи» — яко же пишет,— и сим хранимом от них неотлучно духом сопребывати им тому, аще и дерзновение к Владыце получит» (Ч.2. С. 499).

Таким образом, новая редакция Жития Зосимы и Савватия появилась в результате дополнения текста, источником же для этого дополнения вновь стали Похвальные Слова Соловецким святым, авторство которых приписывается Льву Филологу. Возникает вопрос: в каком отношении находится рассматриваемая редакция Жития к редакции с Предисловием Максима Грека?

Сопоставительный анализ текста Житий по двум редакциям показывает, что они создавались независимо друг от друга в процессе работы их составителей над одним общим источником. Использовали этот источник они по-разному: составитель редакции с Предисловием Максима Грека позаимствовал из Слов сведения о происхождении преп. Зосимы, традиционные для житий детали описания детства святого, а также сведения о его происхождении и родителях, но оставил без внимания другие канонические эпизоды, характерные по стилю и содержанию для автора Похвальных Слов. Составитель же дополненной редакции не обратил внимания на фактические сведения, содержащиеся в начале Слова Зосиме, его привлекли более пространные эпизоды в тексте Слов, в которых нашли отражение мелкие детали и подробности монастырского быта, требования монашеского устава.

В этом отношении наибольший интерес представляет часть Похвального Слова, входящая в состав предсмертного завещания преп. Зосимы братии. Она была использована составителями обеих редакций, но также независимо друг от друга: введен-

ный отрывок, в котором подробно перечисляются правила монашеского общежития, в разных редакциях помещается в разных местах завещания Зосимы, к тому же текст Слова сохраняется составителями в разном объеме:

Редакция с Предисловием Максима Грека:

«...завещавая всем учеником своим ничто же от преданных тем монатырю обычаев вредити,но твердо устав киновии вседушне соблюдати, хотящим же разорити или поколебати что от уставленных не попустити когда, и пиянственнаго пития имети в киновии никако же, и женовидных лиц бегати и ни же где когда во отоцы дати им места, но и доилиц млека и масла виною никогда же на оток сии возводити — вся бо сия черноризцем препятия доб рому течению, и прочих душа тлящих обычаев ненавидети, ни же подавати ног своих во смятение: «Да не воздремлет храняи»,— яко же пишет...» (Л. 130об.—131).

Редакция, дополненная по Похвальным Словам:

«...и пиянственнаго пития в киновии имети никако же, и женовидных лиц бегати и ни же где когда во отоце дати им места, но и доилиц млека и масла виною никогда же на оток сии возводити — вся бо сия черноризцем препятия доброму течению, и прочих душа тлящих обычаев ненавидети, ни же подавати ног своих во смятение: «Да не воздремлет храняи»,— яко же пишет... И многая ко утешению словеса беседуя учеником своим просвещенныи умом старец» (Л. 113-113об.).

Ср. также Слово Зосиме: Ч. 2. С. 499.

Таким образом, в данном случае мы имеем интерснейший пример сложного взаимоотношения текстов разных жанров, посвященных прославлению памяти соловецких подвижников: Похвальные Слова составлялись их автором на основе использования текста Житий, а затем, в свою очередь, были привлечены для дополнения житийного повествования, причем один и тот же источник был использован независимо друг от друга составителями двух разных редакций Жития.

1 См. подробнее: Минеева С.В. Похвальные Слова на память Зосимы и Савватия Соловецких, приписываемые Льву Филологу (к проблеме атрибутики и источников) // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 7. М., 1995. С. 246-322.

2 Минеева С.В. Житие Зосимы и Савватия Соловецких: история текста и стиль (по рукописям XVI-XVII вв.). Автореферат дисс.... канд. филолог. наук. М.,1993.

3 Дмитриева Р.П. Значение Жития Зосимы и Савватия Соловецких как культурно-исторического источника // Армянская и русская средневековые литературы. Ереван, 1986. С. 215-218.

4 Дмитриева Р.П. Значение Жития Зосимы и Савватия... С. 221-222.

5 Для удобства анализа в дальнейшем для сравнения будет привлекаться текст Сокращенной редакции как наиболее типичный, поскольку рассматриваемые эпизоды Жития читаются в целом одинаково по всем выделенным редакциям. Сокращенная редакция цит. по ркп. РГБ. Ф. 304. Собр. Троице-Серг. Лавры, № 693. Сноски на источники в тексте с указанием листа рукописи, страницы печатного издания.

6 Цит. по ркп. ЦГАДА. Ф. 181. МГА МИД, № 846/1412.

7 Цит. по изд.: Православный собеседник. Казань, 1859. Ч. 2. С. 229-240; 347-368; 471-511; Ч. 3. С. 96-118; 197-216.

8 Дмитриева Р.П. Значение Жития Зосимы и Савватия... С. 222.

9 Субботин Н.И. Сведения о Филологе Черноризце, проповеднике XVI века. // Прибавление к Творениям святых отцев. 1859. Ч. 18. С. 537; Дмитриева Р.П. К вопросу о литературной деятельности Льва Филолога // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 65.

10 Цит. по ркп. РГБ. Ф. 299. Собр. Тихонравова, № 7.

А.Ю.Самарин

«ЛЕТОПИСЕЦ КНЯЗЕЙ ЧЕРКАССКИХ» КАК РУКОПИСНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ СБОРНИК XVIII века (СОСТАВ, ДАТИРОВКА, АТРИБУЦИЯ)

Создание прочного фундамента из источников является важнейшей задачей любого исторического исследования. Особое внимание отечественная историография уделяет изучению летописных памятников, которые содержат уникальную информацию, особенно о ранних этапах истории нашей страны. Летописные произведения, как это показали работы М.Н.Тихомирова, А.Н.Насонова, В.И.Буганова, продолжали составляться и в конце XVII — начале XVIII вв. Несмотря на использование многих поздних летописных произведений в исторических построениях, они часто получают недостаточно полную источниковедческую оценку.

Одним из таких памятников, который «почти не получил освещения в специальной литературе»[1], является так называемый «Летописец Черкасских». Этот летописец, представленный единственным списком[2], был введен в научный оборот А.П.Богдановым. В литературе эта рукопись второй половины XVIII в., состоящая из 413 л., оценивается как произведение, написанное в древней своей части на основании компиляции из Синопсиса, Хронографа Русской редакции и Нового летописца, которое было дополнено «оригинальными записями до середины 80-х гг. XVII в., а возможно позднее»[3]. Составлен летописец был, «судя по расположению оригинальных известий в 80-90-х годах. (XVII в.— А.С.)»[4]. «Возможно,— отмечает также А.П.Богданов,— что в сохранившемся списке ЛЧ (Летописца Черкасских — А.С.) последние статьи были заменены фантастическими выписками из сочинения П.Н.Крекшина (до 1698 г.)»[5]. Создание памятника он связывает с боярской семьей князей Черкасских, поскольку одной из «главных отличительных черт записей за 2-ю — последнюю четв. XVII в. является повышенное внимание автора к службам князей Черкасских, преувеличение их роли в основных политических событиях». Из этого утверждения делается вывод, что «Летописец Черкасских» «составлялся если не самими князьями, то их верным клевретом»[6].

Архивная опись дает несколько иную характеристику рукописи, что следует из даваемого ей заглавия: «Летописная компиляция до 1745 г. и сказание о зачатии и рождении Петра

Великого П.Н.Крекшина. 70-е гг. XVIII в., ... скоропись одного почерка, 413 л.»[7] Фактически она определяет ее как исторический сборник.

Разночтения в оценках требует детального исследования рукописи, перед которым стоят следующие задачи: полное выявление ее состава, датировка, атрибуция и оценка возможностей использования в качестве источника.

Рукопись можно разделить на две большие части. Первую из них составляют летописные статьи (л.1-257), а вторая представляет собой сложную литературную компиляцию о детстве и юности Петра I (л.258-411). Рассмотрим состав рукописи более подробно.

Летописные записи начинаются с заголовка: «Выписано из книги истории Печатныя Киевския». (л.1). Открываются они «Повестью о Словене и Русе», популярным памятником XVII в. о начале славянской истории, которое активно включалось русскими книжниками в летописные произведения позднего периода (л.1-8об.). Вышеприведенный заголовок, характерный для этой повести, служит источником частых ошибок, когда ее принимают за выписку из киевского Синопсиса[8]. Далее следует рассказ о деятельности княгини Ольги, взятый из ее «Жития» в составе Степенной книги (л.8об.—12об.)[9]. Затем повествование о русской истории до событий второй половины царствования Ивана Грозного продолжает компиляция из статей Хронографов Русской редакции 1512 и 1617 г., дополненная некоторыми известиями из Степенной книги, а также сообщениями по истории церкви (в основном о смертях святых и иерархов) (л. 12об.— 66). В качестве дополнений, важных для общей характеристики летописных записей, отметим в этой части текста сообщение о Гречанине Кириле философе, входящее в статью о крещении св.Владимира (л. 15об.—16), а также рассказ о венчании Владимира Мономаха на царство (л.21об.—23об.).

В событийную канву царствования Ивана Грозного вплетается «Хождение купца Трифона Коробейникова по святым местам Востока», популярное произведение XVII в., части которого входят в Хронограф 1617 г. (л.66-105). Текст его близок к опубликованному[10]. Следующие летописные записи (л.105-110) повествуют о последних годах Ивана IV и правлении Федора Иоанновича. Начиная с событий царствования Бориса Годунова, рукопись воспроизводит текст Хронографа Русского редакции 1620 г., доведенного до конца Смутного времени (л.110-221об.)[11]. Статьи о первых годах правления Михаила Федоровича соответствуют оригинальному дополнению из Хронографа Архиепископа Пахомия (л.221об.—224об.)[12]. Летописная часть рукописи завершается не имеющими прямых аналогий записями за 1637-1745 гг. (л.224об.—257), начиная с сообщения под 7145 г. о взятии казаками Азова.

Выявленный состав летописной части позволяет нам сделать вывод о том, что перед нами Хронограф особого состава,

близкий к русской части Хронографа Архиепископа Пахомия[13], дополненный известиями за 1637-1745 гг. О таком характере летописных записей говорит то, что в основе их текста лежит хронографический материал. «Повесть о Словене и Русе» и фрагменты Степенной книги входят в ряд списков Хронографа 1620 г.[14], являются они и частями Хронографа Архиепископа Пахомия. О близости нашей летописной компиляции к Хронографу Пахомия также свидетельствуют указанные нами входящие в него сообщения о Гречанине Кириле философе и о венчании на царство Владимира Мономаха и изложение событий Смутного времени по Хронографу 1620 г., которое завершается статьями о первых годах правления Михаила Федоровича, составленными по указанию архиепископа. Однако говорить о том, что перед нами Хронограф Архиепископа Пахомия с продолжением, нам не позволяет ряд разночтений. Описываемый нами Хронограф излагает события до середины царствования Ивана Грозного, используя компиляцию статей Хронографов 1512 и 1617 г., дополненную из других источников, а Хронограф Пахомия дает эту часть на основе лишь Хронографа 1617 г. Поэтому мы можем говорить лишь об их близости.

Перейдем теперь к рассмотрению литературной компиляции о Петре Великом. Она открывается рассказом о раннем детстве Петра до смерти его старшего брата Федора Алексеевича, извлеченным из «Сказания» П.Н.Крекшина (л.258-277об.)[15]. Он начинается словами: «Во дни благочестивого и великого государя царя и великого князя Алексиа Михаиловича, в щастливое ево царствование были в России мужие благодатию божиею в разуме просвещенныи Симеон Полоцки, Димитрии Ростовский, оные и звездное течение знали...» (л.258). За ним следует описание: «Какова ж во время благочестивого государя царя и великого князя Феодора Алексеевича о бранех и победах происходили следствия...» (л.277об.—290), составленное из статей Синопсиса о Чигиринских походах, с дополнениями летописного характера о внутриполитических мероприятиях (л.277об., л.288об.—290). Выборы Петра царем и подготовка стрельцов к восстанию описываются по Крекшину (л.290-292об.)[16]. Само восстание со слов: «В 15 день месяца маия того ж вышеозначенного году в которой предведение божие прежних лет неповиннаго в городе Угличе царевича младенца Димитрия Иоанновича всеа Росии убиение...» излагается по «Запискам» А.А.Матвеева (л.292об.—315)[17]. О подавлении стрелецкого восстания вновь сообщает текст из «Сказания» Крекшина (л.315-336об.)[18]. Описание борьбы Петра и Софьи за власть заимствовано из «Записок» А.А.Матвеева (л.336об.—350)[19]. Компиляцию продолжает сочинение «О флоте морском в Росии» (л.350-362), которое является предисловием к «Уставу морскому» Петра I[20]. Следующий фрагмент повествования, сообщающий о замысле царя совершить заграничное путешествие, взят из Матвеева (л.362-364). За ним следует дневник Великого посольства, озаглавленный «Шествие его царского вели-

чества из Москвы за море...» (л.364-400). Он приписывается известному дипломату петровского времени князю Б.И.Куракину[21]. Завершает компиляцию описание возвращения Петра в Москву и его расправы со стрельцами из «Записок» А.А.Матвеева (л.400-411)[22].

Итак, перед нами один из исторических сборников XVIII в., в котором Хронограф особого состава, близкий к русской части Хронографа Архиепископа Пахомия, дополненный статьями за 1637-1745 гг., соединен со сложной литературной компиляцией о молодости Петра I. Интерес для нас представляют записи за 1637-1745 гг., которые и могут быть названы собственно «Летописцем Черкасских».

Определив состав и характер рукописи, перейдем к вопросу о датировке. Время переписки рукописи в целом, как мы видели, определяется 70-ми гг. XVIII в. Такая датировка основана на изучении филиграней. Они сообщают, что бумага, использованная в сборнике, изготовлена между 1766-1777 гг.[23] Более точный ориентир, думается, может дать одна из приписок на полях рукописи. Она сделана рядом со статьей о взятии Константинополя турками в 6961 (1453) г. и гласит: «770 году будет 317» (л.41об.). Эту информацию следует интерпретировать как указание на то, что в 1770 г. исполнится 317 лет по времени этого события. Она могла появиться только около этой даты. Таким образом, время появления списка можно отнести к 1769-1770 гг.

Сведения для датировки летописных записей, продолжающих Хронограф, дают нам некоторые их статьи. О рождении Петра они сообщают: «7180 году июня 29 дня (?) родися царевич Петр Алексеевич, аггел его святои святых верховный апостол Петра и Павла, а о житии его величества пространно писано ниже сего на 261-м листу» (л.240об.). Итак, мы видим, что составитель продолжения Хронографа отсылает читателя к литературной компиляции о Петре. Поэтому датировка этого известия зависит от времени появления литературной части сборника. В ее основе лежат «Записки» А.А.Матвеева и «Сказание» П.Н.Крекшина, написанное в 1742 г.[24]. А первые подобные компиляции возникают, по наблюдению М.В.Николаевой, в конце 40-х—начале 50-х гг. XVIII в.[25]. Следовательно, и наше повествование о Петре, а вслед за ним корреспондирующееся с ним известие летописца не могли быть записаны в таком виде ранее середины XVIII в. Подобная отсылка не единична. Рассказывая о казнях стрельцов в статье под 7207 (1698) г., летописец добавляет: «О сем чти о стрелецком бунте, в котором писано имянно» (л.247об.). Некоторые известия, видимо, были отредактированы и сокращены в «пропетровском» духе сборника. Так все события бурного 1689 г. уместились в одну строку: «7197 Крымскои и Троицкои походы» (л.246).

О составлении летописной части Хронографа в середине XVIII в. говорит также и следующая его статья: «1729 апреля

21 дня светлейшая пренцеса Ангалт Цербская родилас (ныне за его императорским высочеством Петром Федоровичем» (л.254об.). Эта информация вряд ли могла заинтересовать русского летописателя, отмечавшего важные события день за днем, а явно попала в рукопись задним числом при составлении сборника, уже после брака будущей императрицы с наследником российского престола. Сообщение об этом бракосочетании и завершает летописную часть сборника (л.256об.—257). Из вышеприведенных фактов можно сделать вывод о том, что составление летописного продолжения Хронографа, включенного в сборник, не могло произойти ранее середины XVIII в.

Рассмотрим теперь вопрос о связи летописных известий за вторую половину XVII в. с деятельностью «коллективного героя повествования», с семьей князей Черкасских. Анализ текста не дает оснований предполагать его особого интереса к членам этой княжеской фамилии. Имена трех представителей этой семьи шесть раз упоминаются в летописце (л.232об., 233об., 234, 235, 235об., 242об.), причем три раза они встречаются в росписях воевод, назначенных в походы (л.232об., 233об., 234). В этих росписях, кроме князей Черкасских, встречаются имена еще около трех десятков русских аристократов. К заслугам представителей княжеского рода можно отнести лишь известие о том, что «боярин князь Яков Куденекович Черкаскои с товарыщи взяли литовскои город Вилну» (л.235). Для сравнения можно сказать, что имя видного воеводы князя А.Н.Трубецкого встречается в летописных записях 9 раз в 5-ти его известиях (л. 233, 234, 237об., 238, 238об., 239). Боярин князь Н.И.Одоевский упоминается 5 раз в 4-х местах летописца (л.233, 234, 235, 236об.—237). Такое соотношение сообщений о князьях Черкасских с упоминаниями других знатнейших бояр не позволяет сделать вывода о связи составителя летописных записей с этой семьей. С таким же основанием их можно было бы назвать «Летописцем А.Н.Трубецкого». При этом совершенно неясным остается происхождение статей за первую половину XVIII в., где члены семьи Черкасских вообще не упоминаются.

Абсолютно точно установить автора таких поздних летописных записей, находящихся в составе исторического сборника, которые служили в XVIII в. популярным чтением, представляется практически нерешаемой задачей. Можно лишь высказать самые общие соображения об интересах их составителя.

Характерной особенностью летописца является включение в повествование об общерусских событиях известий о жизни города Романова и Борисоглебской слободы. Это ряд сообщений о строительстве городских церквей и местных происшествиях (л.229об.—230, 230об., 232об., 234об.). Они достаточно подробны, и, видимо, записывались под живым впечатлением. Одно из них дает описание стихийного бедствия: «7161 за неделю до Петрова дни перед вечернями была погода буря, ветр, дождь, град и гром болшои, и тем ветром много хором

поломало и лесу поломало в городе Романове. У Троицы тою погодою колоколню рубленую шатровую всю разбило, да повыше и колокол болшои благовесной разшибло, а у Преображения с колоколни крест сломило, да у трапезы над папертью кровлю оторвало и с столбами бросило прочь сажень з дяет. У Воскресенья с трапезы триглав круглых и с крестами сорвало совсем» (л.230об.). По всей видимости, составитель этих записей использовал какой-то местный источник. Косвенным подтверждением этому может служить сообщение летописца о строительстве Спасской церкви: «7162 октября 18 де на Раманове на торгу поставили посацкие люди обуденную церков нерукотвореннего Спаса. Заложили в 3-м часу нощи, а на утро совершили и освятили» (л.234об.). Оно перекликается с летописным сказанием об этой церкви, которое было опубликовано в конце прошлого века и активно использовалось историками-краеведами[26].

Не менее подробны и другие романовские известия, например, под 7158 годом читаем: «Того ж году после Успеньева дни на Романове заложили церковь древяную во имя Казанские пресвятые богородицы, что на волском берегу, а делали полтора года с лишком. Того ж году заложена каменная церковь в Борисоглебскои слободе за Волгою против Раманова города». На следующий год летописец продолжает рассказ о местных событиях: «7159 перед Дмитриевым днем святили церковь Казанские богородицы. И после того у тои церкви на берегу стали делат от Волги каменную заплату, чтоб берег водой не обмывало» (л.229об.—230).

К романовским известиям, видимо, примыкает также и сообщение в статье под 7169 г. о строительстве в Ярославле каменных башен в городских стенах (л.239об.). Включение сведений какого-то местного источника в общерусскую канву летописных записей, скорее всего, можно объяснить интересом их составителя к этому краю.

В целом же летописная часть, дополняющая Хронограф, не содержит данных, существенно корректирующих наши представления об исторических событиях XVII — начала XVIII вв. Записи за XVII в.— это в основном сообщениямь о рождениях и смертях членов царской семьи, описание военных походов на Украину и Польшу, московских городских восстаний 1648, 1662, 1682 гг., некоторые столичные новости. Степень оригинальности этих известий определить очень сложно, для этого необходимо иметь полную картину развития позднего летописания, которая только начинает создаваться, но судя по всему они носят вторичный характер. Так, статья под 7186 г., рассказывающая о событиях под Чигирином (л.241об.—242об.), полностью заимствована из соответствующей главы киевского Синопсиса издания 1680 г.

А.П.Богданов, опираясь на свою датировку и атрибуцию памятника, использовал показание летописца о смерти Федора

Алексеевича «перед вечернями», которое расходится с данными других источников (12-13 часов), для обоснования гипотезы о возведении Петра на трон группой заговорщиков еще при жизни его брата[27]. Такую важную подробность о кончине монарха, полагает он, могли знать лишь очень близкие ко двору люди, какими являлись князья Черкасские. Эти сведения надежны, по мнению исследователя, еще и потому, «что 27 апреля князь Д.Г.Черкасский безотлучно находился у постели умирающего Федора Алексеевича»[28]. Источником для утверждения о дежурстве одного из князей Черкасских у постели умиравшего царя для исследователя служит «Книга записная царя и великова князя Петра Алексеевича в 190 году»[29]. Обратимся к ней. Она сообщает, что после смерти царя Федора «сидели в хоромех у гробу в.г. бояре и дятьки князь Федор Федорович Куракин да Иван Богданович Хитрово, да ево ж в.г. ближния люди перваго дневанья: князь Данила княж Григорьев сын Черкаской...»[30]

Как мы видим, один из князей Черкасских находился не у постели, а у гроба царя, что не совсем одно и то же. А во-вторых, как было показано выше, летописные записи вообще нельзя связывать с этой семьей. Скорее всего, такое разночтение в определении времени смерти Федора Алексеевича является опиской, связанной с поздним составлением рукописи. Таких ошибок в рукописи довольно много. Например, избрание Михаила Федоровича на царство датируется 7125 (1617) г. (л.203об.). А в заглавие статьи Хронографа о приходе второго ополчения под Москву Дмитрий Пожарский назван царем, а не князем, хотя далее в тексте он сохраняет свой настоящий титул (л.185).

Проанализируем также записи летописца о стрелецком восстании 1682 г. Их содержание не позволяет видеть в них текст, написанный очевидцем событий. Летописец совершенно не дает при описании последовательности событий. Сообщив о начале стрелецких волнений в первых числах мая, он затем добавляет: «и божиим попущение теж стрелцы взволновалис на столповых болших бояр в тех же числах, побивали, рубили и поругались над телесы их всячески» (л.244). Перечень убитых восставшими не подробен. При этом известный стрелецкий полковник Матвей Кравков назван Краковским (л.243об.). Современные же летописные источники называют точно не только дату выступления стрельцов, но и подробно описывают ход восстания, а также места и способы убийства бояр[31].

Статьи за первую половину XVIII в.— это, главным образом, краткие сообщения о событиях Северной войны, о производстве Петра в очередные чины, о рождениях и смертях членов императорской фамилии. Среди них можно выделить яркий рассказ о московском пожаре 1712 г. с подробной росписью сгоревших дворов (л.250-251).

Итак, рукопись, получившая в литературе, в том числе справочной, название «Летописец Черкасских», является историческим сборником второй половины XVIII в. Его летописная часть представляет собой Хронограф особого состава, близкий к русской части Хронографа Архиепископа Пахомия, дополненный не имеющими прямых аналогий записями до 1745 г., которые не могли быть составлены ранее середины XVIII в. Связь летописной части сборника с князьями Черкасскими не может быть доказана. Содержание поздних летописных статей не позволяет видеть в них источник, который может дополнить или изменить наши представления о событиях XVII — начала XVIII в. Ряд сообщений о событиях в городе Романове говорят об интересе составителя к этому краю. Возможно, он пользовался каким-то местным источником.

В целом, рассмотренный нами сборник можно отнести к популярному историческому чтению, а поздние летописные записи за 1637-1745 гг. в его составе примыкают к тому слою литературы, который А.А.Севастьянова называет «провинциальной историографией». Она показала, что в XVIII в. в провинции местные историки писали свои трудя «в форме разновидных историко-краеведческих описаний, летописцев, хроник, семейно-мемуарных записок». Важнейшей особенностью «летописных модификаций в поздней исторической мысли» является их «близость к среднему слою города»[32]. Именно в средних слоях русского общества, в целом, циркулировала в XVIII в основная масса рукописной литературы[33]. На обыденные представления этих групп населения ориентировался в своих трудах, по мнению М.Б.Плюхановой, и П.Н.Крекшин[34]. В этой среде, видимо, был создан и имел своих читателей описанный нами сборник. Об этом, в частности, свидетельствует владельческая запись: «Сия книга надворнаи советницу Марьи Федороваи дочери Зеновьеваи» (л.1-4об.).

Этот и другие подобные сборники могут служить источником для изучения массовых представлений об истории средних слоев русского общества, а поздние летописные записи требуют дальнейшего исследования уже в русле изучения «провинциальной историографии» XVIII в. Из числа же оригинальных памятников конца XVII в. «Летописец Черкасских» следует исключить.

---

[1] Богданов А.П. Летописец Черкасских // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.3. (XVII век). Ч. 2. СПб., 1993. С.282.

[2] РГАДА. Ф. 357. Саровское собр. Оп.1. № 274. (порядковый № 225). Далее ссылки на листы рукописи в тексте.

[3] Богданов А.П. Летописец Черкасских. С. 281.

[4] Богданов А.П. Летописные известия о смерти Федора и воцарении Петра Алексеевича // Летописи и хроники. 1980. М., 1981. С. 205.

5 Богданов А.П. Летописные и публицистические источники по политической истории России конца XVII в. Рукопись диссертации канд.ист.наук. М., 1983. Т.2. (Приложение). С. 32.
6 Богданов А.П. Летописец Черкасских. С. 281.
7 [Опись]. РГАДА. Ф. 357. Саровское собр. Оп.1. Ед. хр. 337. М., 1985. С. 356.
8 О таких ошибках см.: Зиборов В.К. Иннокентий Гизель // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.3. (XVII век). Ч. 2. С. 45; Гольдберг А.Л. Легендарная повесть XVII в. о древнейшей истории Руси // ВИД. Т. XIII. Л., 1982. С. 56-57.
9 Ср.: ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. СПб., 1908. С. 7-11.
10 Православный палестинский сборник. Вып. 27. СПб., 1888. С. 1-71.
11 Ср.: Попов А. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1869. С. 213-247.
12 Ср.: Попов А. Изборник. С. 315-317.
13 Описание Хронографа Архиепископа Пахомия см.: Попов А. Обзор хронографов русской редакции. М., 1869. Вып.2. С. 236-242.
14 Там же. С. 195-197, 204-205.
15 Ср.: Крекшин П.Н. Краткое описание блаженных дел великого государя, императора Петра Великого, самодержца всероссийского... // Записки русских людей. События времен Петра Великого. СПб., 1841. С. 1-25.
16 Ср.: Там же. С. 25-33.
17 Ср.: Матвеев А.А. Записки Андрея Артемоновича графа Матвеева // Записки русских людей. События времен Петра Великого. СПб., 1841. С. 18-35.
18 Ср.: Крекшин П.Н. Краткое описание. С. 39-63.
19 Ср.: Матвеев А.А. Записки. С. 48-58.
20 Ср.: Предисловие к доброхотному читателю // Книга устав морскои о всем, что касается доброму управлению в бытности флота на море. СПб., 1720. С. 1-9.
21 Ср.: Журнал путешествия по Германии, Голландии и Италии в 1697-1699 гг., веденный состоявшим при Великом посольстве русском, к владетелям разных стран Европы. (Сообщ. с примечаниями И.Ф.Горбунов) // Русская старина, 1879. Т. 25. С. 101-132.
22 Матвеев А.А. Записки. С. 60-67.
23 [Опись]. РГАДА. Ф. 357. Саровское собр. Оп.1. Ед.хр. 337. М., 1985. С. 356. (Клепиков С.А. Филиграни и штемпели... № 704, 452).
24 Пештич С.Л. Русская историография XVIII века. Ч. 3. Л., 1971. С. 129.
25 Николаева М.В. «История» А.А.Матвеева о стрелецком восстании 1682 г. (Традиции исторического стиля XVI-XVII вв. в литературе петровского времени) // Ученые записки ЛГПИ им. А.И.Герцена. Т. 309. Л., 1966. С. 37.
26 Обыденная Спасская церковь в городе Романове-Борисоглебске (Летописное сказание). Сообщ. А.Соколов // Ярославские епархиальные ведомости. 1889. № 6. Часть неофициальная. Стб. 95-96; Головщиков К.Д. Город Романов-Борисоглебск (Ярославской губернии) и его историческое прошлое. Ярославль, 1889. С. 53-54.
27 Богданов А.П. Летописные известия... С. 205-206.
28 Чистякова Е.В., Богданов А.П. «Да будет потомкам явлено...» Очерки о русских историках второй половины XVII века и их трудах. М., 1988. С. 84.
29 Богданов А.П. Летописные известия... С. 206. Прим. 45.
30 Восстание в Москве 1682 г. М., 1976. С. 9-10.
31 Буганов В.И. Московские восстания конца XVII века. М., 1969. С. 28-35; Богданов А.П. Начало Московского восстания 1682 г. в современных ле-

тописных сочинениях // Летописи и хроники. 1984 г. М., 1984. С. 131-146 и др.

32 Севастьянова А.А. Русская провинциальная историография второй половины XVIII в. Автореферат диссертации докт.ист.наук. СПб., 1993. С. 4, 21.

33 Сперанский М.Н. Рукописные сборники XVIII в. М., 1963. С. 86.

34 Плюханова М.Б. История юности Петра I у П.Н. Крекшина // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 513. Тарту, 1981. С. 33.

Кришна Пал

ПЕРВЫЙ РУССКИЙ ПУТЕШЕСТВЕННИК В КАЛЬКУТТЕ

Долгое время считалось, что Герасим Лебедев первым из русских людей побывал в Калькутте в конце XVIII века, однако это не соответствует исторической истине. До него, в начале 80-х годов, этот индийский город посетил и описал в своей книге "Девятилетнее странствование" другой русский писатель-путешественник Филипп Ефремов, чье имя было неизвестно не только индийскому читателю, но и русским специалистам в области истории литературы XVIII столетия[1]. Восстановить историческую справедливость по отношению к этому "забытому" писателю, осветить одну из интересных страниц в истории русско-индийских связей и призвана наша работа.

В.В.Бартольд в известной работе "История изучения Востока в Европе и России" (Л., 1925) отмечал, что из числа невольных путешествий русских пленных, попавших в рабство в средне-азиатские ханства, особенно замечательно путешествие Ф.С.Ефремова, осуществленное в 1774-1882 годах (с.224). До нас дошло немало сведений о жизни и деятельности Ф.С.Ефремова — первого из европейцев, проникших в Индию через Китай и Тибет сухим путем. Вместе с тем, ни русская, ни индийская наука не располагает специальным исследованием о нем и его книге. Личность Ефремова, его судьба и творчество остаются загадочными, легендарными. Кто же такой Ф.С.Ефремов и как он попал в Калькутту?

Филипп Сергеевич Ефремов родился почти двести пятьдесят лет тому назад, в 1750 году, в городе Вятке в семье секретаря (стряпчего) духовной консистории. Когда мальчику исполнилось 13 лет, его отдали в Нижегородский пехотный полк, где он сначала служил солдатом. В 1765 году его назначили каптенармусом, а через четыре года произвели в сержанты. Нижегородский пехотный полк в это время вел боевые действия в Крыму и на Турецком фронте[2]. В 1774 году, в разгар Крестьянской войны под руководством Е.И.Пугачева, Ф.С.Ефремов был послан на военную службу в Оренбургские степи, на заставу Донгуз "с 20 человеками солдат и козаков и с 1 пушкою" (с. 19).

Донгузская застава, один из дальних форпостов Оренбургского гарнизона, находилась в пятнадцати километрах от города. Через несколько дней после прибытия на заставу отряда

Ефремова на нее напали пугачевцы. Об этих трагических событиях писатель рассказал в своей книге: “На утренней заре напала на нас ватага мятежников, состоявшая из 500 человек. Коль ни многочисленно было сие скопище, и коль ни дерзновенен был из набег, однако бодрость не оставляла нас при стычке, и мы задержали их напор и усилия их отражали счастливо до полудни” (с.19). Когда кончились порох и пули, чтобы спастись от неизбежного плена, солдаты сели на коней и поскакали в сторону Оренбурга. Пугачевцы догнали их и окружили, началась сабельная рубка. В этом бою Ф.Ефремов был трижды ранен и в бессознательном состоянии попал в плен. Писатель в сдержанной манере описывал свои ранения: один повстанец “ударил саблею вдоль ружья моего и оною отрубил у левой руки большой палец, другой поразил меня саблею над правым ухом, а третий копьем ранил в голову выше лба” (с.20).

Отряд Е.И.Пугачева состоял из уральских казаков и крестьян, которые в военном деле разбирались плохо. Захватив Ф.Ефремова в плен, они не приняли мер предосторожности и не поставили часовых. Храбрый сержант воспользовался их беспечностью, развязал веревки, освободил себя и двух лежащих рядом солдат своего отряда. Их побег остался незамеченным. На рассвете они достигли реки Донгуз и до полудня отдыхали в камышах. После отдыха беглецы решили идти в Оренбург, но, пройдя три километра, они были захвачены в плен “двумястами киргисцев” (казахов), которые увезли русских солдат “в свои улусы, где держали 2 месяца” (с.21).

Кочевые племена казахов, по словам Ефремова, “пользуясь мятежным временем”, ловили в степи пугачевцев, солдат и офицеров правительственных войск, местных жителей и продавали их в рабство. На невольничьем рынке в Бухаре сержант Ф.Ефремов был обменен на четыре выделанные телячьи шкуры. Его купил хажа Гуфур, подаривший через месяц русского пленника “тестю своему Даниар-беку, который в Бухарии полновластен и называется аталык, т.е. владетель” (с.21).

В плену Ф.Ефремов выполнял различные работы: носил воду, работал в саду и поле, охранял сад и гарем в доме аталыка. Несмотря на пытки, он отказался принять ислам, остался верен православию. За долгие годы, проведенные в Бухаре, Ефремов выучил узбекский, таджикский, персидский и другие восточные языки. Даниар-бек использовал профессиональные военные знания пленника. Несколько лет Ефремов служил в армии Даниар-бека, где “происходил чинами” от дабаши (капрала) до юзбаши (капитана). Он участвовал в ряде военных походов на Самарканд, Мерв (Мары), Хиву, где проявил себя как храбрый и инициативный офицер, получил от бухарского хана награды.

Ф.С.Ефремова никогда не покидала мысль о побеге, о возвращении на родину, в Россию. В 1780 году он за сто червонцев сфабриковал подложную грамоту, в которой указывалось, что

Ефремов послан аталыком Даниар-беком в город Коканд. Однако Коканд Ф.С.Ефремов объехал стороной и направился в сторону Тибета. Оттуда через маргелан, Яркенд, Куэнь-Лунь и Кара-Корум прибыл в Кашмир, а оттуда — в Дели, затем по Гангу приплыл в Калькутту. К этому времени Индия попала в полную колониальную зависимость от Великобритании. Калькутта была столицей Индии, где находился губернатор английских колониальных владений в стране Оарен Хестингс. Население, испытывавшее колониальный гнет и угнетение со стороны своих собственных феодалов (раджей, ханов, сардаров), было доведено до крайней степени обнищания. Понятно замечание русского путешественника об индийцах — "люди малосильны и робки".

Простые люди Индии с симпатией относились к этому удивительному человеку. По-доброму встретили его в калькутте и греки-христиане, которые поселили Ефремова в православном монастыре. Русский путешественник был рад и встрече с единоверцами, и возможности "принести среди язычников всевышнему благодарение во храме его по закону своему за сохранение жизни... при толь многих опасностях и открытии десницею его способов к достижению отечества" (с. 28-29). Описание Индии в книге Ф.С.Ефремова энциклопедично по своему характеру. Писатель-путешественник обращает внимание на то, что "воздух там очень жаркий", "земля плодоносная", богата алмазами и жемчугом, золотом и серебром. Его интересует животный и растительный мир Индии, обычаи и нравы страны, способы передвижения и одежда. Ефремов регистрирует в своей книге социальные и религиозные отличия народов, населяющих Индию, особенности языка и культурных традиций.

Англичане пытались завербовать Ефремова в колониальную армию, однако он предпочел этому возвращение на родину. В Калькутте он садится на английский парусный корабль и плывет в Европу, посещая по пути остров Святой Елены. Из Ирландии его путь лежит в Лондон, где русский посол И.М.Симолин помогает Ефремову вернуться в Россию. В августе 1782 года путешественник прибыл в Петербург и поселился у князя А.А.Безбородко, секретаря Екатерины II. После аудиенции во дворце, где Ефремов предстал перед императрицей в "азийском платье", он получил офицерский чин прапорщика и место переводчика с бухарского, персидского и других восточных языков.

В 1783 году Ф.С.Ефремов был командирован Иностранной коллегией для сопровождения посла Бухары до Оренбурга. Видимо, встреча с местами, где прошла его тревожная юность, привела Ефремова к мысли о создании книги о пережитом. Первая редакция его "Девятилетних странствований" была завершена в 1784 году и посвящена А.А.Безбородко. Две рукописи книги Ефремов подарил графу А.Р.Воронцову, который устроил его на службу в Петербургскую таможню.

С 1785 года Ефремов под началом А.Н.Радищева состоит "надзирателем стражи и цепи" таможни. Безусловно, Радищев и Ефремов, два знаменитых русских писателя XVIII века, работавших в жанре "путешествия", были знакомы. А.Н.Радищев включил сведения о Тибете из книги Ф.С.Ефремова в поэме "Бова"[3].

Как человек, хорошо знавший "азийские языки", Ефремов служил затем в Верхнем земском суде Кавказского наместничества, потом был назначен Потемкиным директором Астраханской портовой таможни. Широка география служебных "странствований" Ефремова по России: в 1792 году он определен в палату уголовного суда Вологодского наместничества; в 1795 году назначен председателем второго департамента магистрата Вознесенской губернии; в 1798 году исполнял обязанности директора Кизлярской таможни; в 1799 году послан на Моздокскую таможенную заставу; в 1803 году служил на Бухтарминской таможне в Западной Сибири; вместе с семьей жил то в Санкт-Петербурге, то в Саратове, то в Казани[4]. За "беспорочное поведение" и "усердную службу" Ефремов получил потомственное дворянство (1796). Интересно, что на гербе дворянского рода Ефремовых изображены сапоги, это является символом жизни-странствования Филиппа Сергеевича, год и место смерти которого до сих пор неизвестны.

Таким образом, жизнь Ф.С.Ефремова — это жизнь героя детективного романа, полная приключений и загадок, труда и "хождений по мукам". В течение жизни Ефремов постоянно "меняет маски" в зависимости от ситуации: то он храбрый сержант русской армии, то он пленник у пугачевцев, то раб у бухарского аталыка; ему приходится играть роль и ханского посла, и купца-татарина, и паломника-магометанина[5]. Многозначность личности этого человека, его взгляд на жизнь других народов во время вынужденного путешествия, без сомнения, будут интересны индийскому читателю.

1 См.: Ефремов Филипп. Девятилетнее странствие./Под ред. Э.М.Мурзаева. Изд. 2-е. М., 1952. В тексте статьи цитаты даются по этому изданию с указанием в скобках страниц.

2 См.: Зимин В.В. История 22 Нижегородского пехотного полка. 1700-1800 гг. СПб., 1900. С. 279-310.

3 См.: Травников С.Н. А.Н.Радищев и русские "путешествия" XVIII века. //Идейно-художественное своеобразие произведений русской литературы XVIII-XIX веков. М., 1978. С. 121-122.

4 См.: Лепехин М.Н. Ефремов Филипп Сергеевич. //Словарь русских писателей XVIII века. Л., 1988. Вып. I. С. 313-314.

5 См.: Травников С.Н. развитие и становление состава, структуры и словесно-поэтической системы "Девятилетнего странствования" Ф.С.Ефремова. //Историко-функциональное изучение русской литературы. М., 1984. С.33-36.

Пожидаева Г.А.

ДРЕВНЕРУССКИЕ РАСПЕВЫ XV-XVII веков*

Вместе с принятием христианства (988 г.) на Русь из Византии был перенесен обряд богослужения со всеми составляющими его элементами, среди которых одно из важнейших мест занимало храмовое пение на канонические тексты. И если в ранний период в службах использовалась только переводная литература — с греческого на церковно-славянский, то позднее возникла и отечественная гимнография[1].

Литургическая поэзия в яркой художественной форме отражала основы христианского вероучения. Наличие строгих канонов, согласно которым создавались тексты песнопений, лишний раз подчеркивало то особое значение, которое придавалось слову в богослужении[2].

Внимание к слову ясно раскрывается и в подчиненной роли напева, строение которого в большой степени отражает особенности литературного текста. Такие важные элементы языка, как речевая интонация, ударность и безударность, соотношение долгих и кратких слогов непосредственным образом нашли свое выражение в музыкальном языке старинных песнопений.

Речитация на одном уровне, плавное, поступенное движение в небольшом диапазоне, редкое применение скачков стали основой для формирования музыкальных моделей — попевок, лиц и фит,— с помощью которых распевался текст. Масштабы этих моделей — от одного до 90 и более звуков на один слог — связаны со степенью внутрислогового распева поэтических строк. В зависимости от этого сложилось три типа соотношения текста и напева[3]: 1) *силлабический,* где одному слогу соответствует один звук напева (в виде исключения — два звука); 2) *невматический*, в котором одному слогу соответствует два, реже три звука; 3) *мелизматический*, распевающий каждый слог тремя и более звуками[4]. К силлабическому типу относится древнейшая традиция знаменного распева, к невматическому — новая его традиция, известная с конца XV в., к мелизматическому — кондакарное пение, большой, путевой и демественный распевы.

*Работа выполняется при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 95-06-17035)

Каждому из типов свойственны свои формы ритмического движения, но общим было разнообразие в использовании длительностей от восьмой до бревиса и применение различных ритмических последований — от ровного движения до сложных пунктирных и синкопированных ритмов. Господство двудольности в сочетании с несимметричными ритмическими группами создавало характерную для древнерусских распевов живую пульсацию ритмо-интонационного развития[5].

Ладовую основу певческих традиций древнерусской музыки образует обиходный звукоряд Соль — ре[1], построенный из четырех согласий (трихордов) — простого, мрачного, светлого и тресветлого. Согласия имеют одинаковую структуру (целый тон между звуками) и соединяются полутонами. Эта система по сути модальна и при строго выдержанном звукоряде использует переменные устои, представляя собой переменный лад как разновидность модальности. Особую выразительность придают так называемые *обиходные* лады — большой, малый и укоснённый, соответствующие мажорному, минорному и фригийскому наклонению попевок, лиц и фит[6].

Еще в Византии церковное пение являло собою цельную и развитую систему так называемого осмогласия. Осмогласие — это система восьми музыкальных ладов — гласов, каждый из которых звучал одну неделю, а потом сменялся следующим. Восемь таких недель объединялись в столп, в течение которого звучали определенные тексты и напевы, и по завершении столпа — восьми недель — и тексты, и напевы повторялись.

Гласы отличались друг от друга используемым регистром обиходного звукоряда и его диапазоном, преобладанием определенных обиходных ладов, конечным тоном (tonus finalis), а главное — устойчивыми интонационными моделями (попевками, лицами, фитами), которые в совокупности и определяли своеобразие каждого гласа.

Система осмогласия окончательно оформилась в трудах св. Иоанна Дамаскина (675-749 гг.) и была принята в богослужебной практике. Этой системе подчинялась бóльшая часть распевов, равно как и большинство песнопений; однако существовала и другая, меньшая часть, образующая так называемое негласовое пение[7].

За длительный период развития древнерусской церковной музыки сложился годовой певческий круг, охвативший разные службы — будничные и праздничные, разные циклы богослужения — вседневный, недельный (седмичный) и годовой (подвижный и неподвижный),— разные жанры и разные виды распевов. А сам строй православного богослужения, возвышенность и неспешность его чина, повествовательный тон литургического чтения, которые должны были определенным образом воздействовать на молящихся, несомненно сказались на характере всех песнопений, вошедших в храмовое действо. Особую строгость

их звучанию придавало унисонное исполнение однородным по тембру хором, обычно мужским[8].

Важнейшим из распевов русской православной церкви утвердился *знаменный распев*. Название его происходит от славянского "знамя" — знак, и связано с безлинейной формой записи (крюковой нотацией)[9]. Именно знаменным распевом в XI-XVII вв. был изложен весь круг песнопений, вошедший в служебные певческие книги — Ирмологий, Октоих, Обиход, Стихарь месячный и постный, Триоди постную и цветную, Минею месячную, Праздники и Трезвоны.

В знаменном распеве различают две традиции — раннюю (с XI до второй трети XV в.) и позднюю (с конца XV в. до конца XVII в.). Поздняя традиция знаменного распева соотносится с ранней как разные музыкальные редакции песнопений на канонические тексты[10]. В поздней редакции используется весьма развитый внутрислоговой распев: наряду с речитацией на одном звуковысотном уровне, называемом уровнем строки, или просто строкой, широко применяется ее опевание, причем поступенное мелодическое движение — опевание — преобладает над речитацией. Это оживляет ритмическую пульсацию напева, обогащает его интонационно.

Как в старой традиции, так и в новой музыкальными моделями для распевания текста служат попевки, лица и фиты, причем попевки и фиты имеют свои названия[11].

Попевка — это относительно завершенное музыкальное построение, возникающее в результате распева поэтической строки или ее части — нескольких слов, образующих "интонационно-смысловое единство" (синтагму)[12]. Принцип интонирования в литургическом чтении, основанный на рисунке мелодической волны с ее речитацией на одном уровне в начале, затем повышением к кульминации, более мелодичным и распевным завершением и понижением к концу,— нашел свое отражение и в попевке[13]. Такие особенности текста, как количество слогов в строке, соотношение слогов ударных и безударных,— всякий раз определяют конкретный выбор тех или иных попевок.

В новой редакции знаменного распева для них характерна мелодизированная речитация в начале (с предшествующим интонационным подходом к ее уровню), подъем к вершине (кульминация) и интонационно выразительный кадансовый оборот, часто со скачком, нисходящим движением и остановкой на целой длительности в конце. Ритмическая остановке в конце попевки создает естественную цезуру и отделяет одну попевку от другой (отметим, что смысловые цезуры текста и напева всегда совпадают).

Основными единицами ритмического движения в попевке являются четверти и половинные; восьмые используются значительно реже, только в отдельных случаях, причем, чаще в кадансах[14]. Целые длительности, как правило, применяются в

окончаниях попевок, а бревисы — только в окончаниях песнопений.

В начальном разделе попевки преобладает ровное движение четвертями и половинными; синкопированные и пунктирные ритмы — принадлежность кадансовых разделов — делают их более яркими и запоминающимися.

Периодичность пульсации половинных длительностей создает ощущение двудольности знаменного распева, которая укладывается как бы в "размер" 2/2, однако эпизодически возникают нечетные "такты"[15].

В ритмической организацией знаменных песнопений необходимо отметить ритмические особенности произнесения текста. В попевках обычно он звучит равномерно: каждый слог длится половинную, и только в завершающих разделах — целую или бревис, подчеркивая наиболее важную часть попевки. Кроме того, именно здесь используются синкопы, возникающие при соединении напева и текста, когда на слабую долю напева звучит новый слог, например, в попевках с хамилой:



Звукоряд каждой попевки, как часть обиходного звукоряда, охватывает небольшой диапазон (в основном от терции до септимы). При этом каждая из попевок имеет свое ладовое наклонение, наиболее очевидное в кадансовом обороте — мелодическом ядре попевки. Исходя из особенностей строения обиходного звукоряда (соединения одинаковых согласий — трихордов) попевки знаменного распева используют три наклонения — большое, малое и укоснённое ("мажорное", "минорное" и "фригийское").

Попевками, в основном, и распевается текст в традиции знаменного распева. В то же время еще в древнейший период возникли более свободные музыкальные построения для распева отдельных слов поэтического текста — это так называемые *лица* и *фиты* — пространные вокализы, мелодии которых долгое время (до конца XVI в.) не записывались, существуя в устной традиции. Напоминанием о них (в определенных местах песнопений) служили комплексы знаков, среди которых при обозначении *фиты* обязательно употреблялась буква греческого алфавита "фита" (Θ).

В разводах фит выразительность достигается за счет использования тех же приемов риторики, живой речевой интонации, что и в попевках. Подобно тому, как в выразительной речи логические ударения выделяются высотой, долготой и силой звука, в фитном пении опорой становятся чаще всего самые высокие, длительные и ударные звуки (для каждого из разделов фиты), звуковое пространство между которыми заполняется

развитой мелодической линией с опеванием строк, подходом к смысловым вершинам с последующим спуском.

По сравнению с ритмическим движением в попевках (четвертными, половинными и целыми) в фитах чаще применяются крупные длительности — половинные, целые, бревисы, и даже в отдельных случаях двойные бревисы. Более широко используются в них пунктирные и синкопированные ритмы, причем в разных их вариантах, включая трехдольные и пятидольные:

♩. ♪; 𝅗𝅥. ♩; 𝅝. 𝅗𝅥; ♩ 𝅗𝅥; ♩ 𝅝

Благодаря протяженности фит, позволяющей сочетать симметричные и несимметричные построения, метроритмическая организация в них сложнее, чем в попевках, хотя двудольность преобладает и здесь.

Произнесение текста по сравнению с попевкой, естественно, замедленно из-за большого внутрислогового распева.

Обиходный звукоряд, как и в попевках, определяет ладовое строение фит. И если при краткости развода, не намного превышающего по своим масштабам попевку, возможно ограничиться одним из обиходных ладов, то в широкораспевных протяженных разводах возникает ладовая переменность.

Разные типы ритмического движения и ладовая переменность вкупе с развитым мелодическим движением делают фиту особо ярким средством музыкальной выразительности. Именно поэтому фиты часто звучат в торжественных, праздничных песнопениях.

Лица представляют собою, как правило, более простые вокализы, хотя некоторые из них по своим масштабам и прихотливости ритмического рисунка не уступают фитам. В большинстве своем по степени распевности они занимают промежуточное положение между попевками и фитами. В обозначении же "лиц" группой знаков буква "фита" отсутствует.

Важнейшим свойством композиционного мышления той эпохи был принцип вариантности. Наглядным его проявлением может служить строение попевок, лиц, фит, которые имеют изменяемую и неизменяемую части[16]. Это позволяет гибко варьировать использование одной и той же попевки для разных текстовых структур, приспосабливая музыкальную модель к определенной литературной — количеству слогов, их ударности и безударности, смысловому ударению. Вариантность коснулась также и неизменяемой части попевки — ее "ядра" — в связи с применением одной и той же попевки в разных гласах[17]. Пение "на подобен", когда на один и тот же напев (или близкие напевы) распеваются разные тексты, также ярко демонстрирует принцип вариантности музыкального мышления, как и создание новых музыкальных редакций песнопений, в которых при сохранении большей части попевок, лиц и фит и интонационного рисунка напева заменяются отдельные из них.

Как и попевки, фиты и лица подчинялись системе осмогласия, но более свободно, так как многие из них использовались не в одном, а в нескольких гласах[18].

Наиболее крупной, относительно завершенной частью формы песнопения, которая возникает в результате распева поэтического текста попевками, лицами и фитами, является *строка*, объединяющая в себе строку текста и строку напева, границы которых совпадают. В зависимости от того, какие из интонационных моделей выбираются для распевания текста, масштабы строк могут быть разными. Из последования строк складывается форма всего песнопения.

Постепенно в процессе исторического развития происходило накопление интонационного фонда попевок, лиц и фит и осмысление их роли в музыкальной форме. Так, например, за попевками закрепились функции — начальная, срединная и конечная[19]. Отдельные лица и фиты также употреблялись преимущественно в определенных разделах формы[20].

Разнообразие попевок, лиц и фит, вариантность этих моделей с их метроритмической характерностью и своеобразием ладовой системы создают неповторимый и всегда узнаваемый облик песнопений знаменного распева.

О его исполнении можно судить по традиции, сохранившейся в среде старообрядцев: для нее характерны точно выдержанный темп и ритм, ровная по динамике звучность, не препятствующая выразительности и отчетливости произнесения текста. Огромное значение для знаменного одноголосия приобретает фразировка: цезуры между попевками разделяют напев соответственно структурам текста. Средний темп, прикрытый, почти академический звук, незаметное цепное дыхание и предельно строгое, истовое звучание — вот главные качества старообрядческой традиции знаменного пения.

Большой распев — это пространная редакция знаменного, существовавшая по крайней мере с XVI-го столетия и относящаяся к распевам мелизматического типа. Одним из его создателей считается знаменитый распевщик второй половины XVI — начала XVII в. Федор Крестьянин, изложивший "большим знаменем" евангельские стихиры[21]. В круг большого распева вошли также славники великим и некоторым средним праздникам, догматики, как и евангельские стихиры исполнявшиеся на воскресной службе, блаженны[22] и некоторые песнопения, имеющие важное драматургическое значение в богослужении[23].

Как редакция знаменного, большой распев включает его попевки, лица и фиты. Но если в знаменном распеве фиты звучали эпизодически, как украшение, здесь они господствуют. В результате свободно разрастается композиция песнопений, собственно музыкальное развитие которой уже не зависит непосредственно от литературных структур, как это было в основной редакции знаменного распева.

Преимущественно через фиты и лица проявляется в большом распеве и система осмогласия, но, как уже было отмечено, они не так строго распределены по гласам, как попевки (поскольку есть фиты и лица, употреблявшиеся в двух, трех и четырех гласах). Очевидным следствием этого становится бóльшая ладовая свобода, разнообразие ладовых отклонений и меньшая характерность каждого гласа.

Синкопированный ритм и несимметричные построения при строгости общего ритмического движения, свойственного всем древнерусским распевам, создают ощущение свободы в развертывании мелодической линии его песнопений[24]. Вытянутые крупные длительности (целые, половинные), широкое мелодическое дыхание в фитах и лицах, связанное с большим внутрислоговым распевом (определившим название редакции), замедленное произнесение текста, более сдержанный, медленный темп исполнения,— все это придает песнопениям большого распева торжественный, праздничный строй звучания.

Малый распев возник как сокращенная редакция обычного знаменного (имеется в виду его новая традиция с конца XV в.)[25]. Списки памятников малого распева, известные еще в XVI в.[26], получили более широкое распространение с начала XVII столетия и сохранились на всем его протяжении. Это прежде всего евангельские стихиры, обозначенные "малым распевом" в отличие от большого их распева Федора Крестьянина, это стихиры избранным великим праздникам (Рождества и Введения во храм Пресвятой Богородицы, Рождества Христова, Богоявления), это отдельные песнопения великопостного цикла, например кондак "Взбранной Воеводе", и некоторые вседневные песнопения — "Иже херувимы", "Достойно есть" и др.[27].

В малом распеве звучат те же типы интонационных моделей, что и в обычной редакции,— попевки, лица и фиты; однако из них отдается предпочтение самым простым попевкам с наименьшим внутрислоговым распевом, а применение фит и лиц ограничено. Главный смысл редакции заключался в значительном сжатии внутрислогового распева, что сокращало время звучания песнопения порой более чем вдвое.

Сравнение песнопений обычного знаменного и малого распева на один текст показывает, что в одних случаях в краткой редакции сохраняются некоторые попевки (с небольшим внутрислоговым распевом) а в других полностью заменяется их состав. В обоих случаях малый внутрислоговой распев, также дающий название редакции, приводит к большей ритмической подвижности напева и более оживленному ритму произнесения текста в песнопении. Поскольку распев выстроен преимущественно на попевках, гласовая определенность его выражена максимально.

Кроме пространной и краткой редакции знаменного распева (большого и малого распевов) существовали и другие, получившие название "*перевод*" или "*ин перевод*". Слово "перевод"

используется здесь, вероятно, в значении "изменение"[28] и фактически совпадает с понятием музыкальной редакции (или редакции напева). Термин известен с XVI в. для новых редакций отдельных песнопений, при этом от основной редакции "переводы" отличались иным составом попевок и фит, иным их последованием, иногда и соотношением напева и текста. Понятие "перевода" применялось и к авторским редакциям — "перевод Крестьянинов", "перевод Лукошков" и т.п.

Путевой распев — один из самых распространенных распевов после знаменного. В рукописных источниках для обозначения его чаще всего встречается термин "путь" или "путный". До сих пор у исследователей не сложилось безусловного и убедительного толкования названия распева. Кроме привычного значения слова "путь" (дорога), И.Гарднер, например, указывает другое его значение в древности: "правило", "обычай"[29] и считает, что оно более всего подходит для объяснения его названия[30].

Традиция путевого пения зафиксирована в рукописях с последней четверти XV в., а к концу XVI — первой половине XVII в. репертуар его, охватив годовой певческий круг, практически стал повторять знаменный[31], уступая ему, однако, в распространенности. Из путевых песнопений чаще других встречаются праздничные величания и задостойники, тропари и стихира на Великое водоосвящение.

Для путевого распева характерна неспешная плавность мелодии, поступенное движение; в отличие от знаменного распева в нем вместо речитации на строке остается только ее опевание. По степени распевности путевые попевки приближаются к знаменным лицам. Видимо, не случайно здесь чаще других применялись гласы восьмой и шестой, особенно богатые в знаменном пении именно лицами.

Долей ритмической пульсации в путевом распеве становится целая; в связи с этим укрупняются и ритмические группы, в которых больше целых и бревисов. Особенностью распева является синкопированный ритм и пунктирный ритм в увеличении: . Несимметричные ритмические группы, свойственные попевкам пути (;), придают ему своеобразие и некоторую свободу ритмического движения.

Напевы его разворачиваются обычно как опевание строки в пределах терции и постепенно захватывают сексту, септиму (очень редко дециму). Мелодическое движение в узком диапазоне, сохраняющееся на протяжении всего песнопения, и создает характерную его ладовую окраску.

Строение напева и его внутренние цезуры непосредственно зависят от конкретного литературного текста: его строкам соответствуют разделы напева; как правило, это попевки, реже — более крупные структуры — музыкальные строки. Попевки

путевого распева пространнее, чем знаменные и масштабы их более сходны с лицами знаменного распева. Об общности путевых и знаменных композиций говорит и применение оригинальных фит, разводы которых не совпадают со знаменными.

Соотношение напева и текста в песнопениях очень своеобразно: при их соединении нередко возникают дополнительные синкопы, из-за того, что произнесение слога приходится на слабую долю напева[32].

Путевой распев был настолько хорошо освоен, что постепенно сложились его разновидности: *большой путевой распев, путь монастырский* и *путь троицкий*, являющиеся музыкальными редакциями основной традиции.

Большой путевой распев соотносится с обычным путевым как большой знаменный с обычным знаменным. Окончательное его формирование приходится, вероятнее всего, на конец XVI в., но ранние редакции встречаются уже в начале XVI в. (например, "Приидите ублажим Иосифа")[33].

Путь троицкий как разновидность путевого распева возник, по-видимому, в Троице-Сергиевой лавре и звучал во многих песнопениях богослужения. Троицкая редакция ритмически разнообразнее; особенность ее и в равномерном произнесении слогов текста без синкоп — в противоположность *пути монастырскому,* где синкопы образуются именно при соединении напева и текста.

Простота мелодической линии вкупе с живым, свободным метроритмом, возникающим из сочетания симметричных и несимметричных "тактов", при медленном темпе развертывания напева производит яркое впечатление от исполнения путевых песнопений.

Среди разнообразных певческих традиций древнерусской музыки *демество* занимает место самого торжественного вида пения эпохи Московской Руси. Греческое слово Δομέστικος доместик, деместик, демественник — хозяин, руководитель хора, головщик[34]),— послужило основой названия распева. Демество применялось в исключительно важных жанрах богослужения — псалмах, стихирах-славниках, задостойниках, многолетиях высшей власти — царю и митрополиту, затем — патриарху и т.д.; демеством пели в театрализованном представлении "Пещного действа".

Начало его истории совпало с централизацией русских земель вокруг Москвы, что и сказалось на репертуаре — со временем в него вошли песнопения, посвященные православным подвижникам, выдающимся государственным и общественным деятелям Руси, а также праздникам, отражающим исторические события. Так, демеством были изложены песнопения едва ли не самым почитаемым святым, подвижничество которых имело огромное значение для отечественной истории — Сергию Радонежскому и Петру — митрополиту московскому. Царские мно-

голетия демеством с именами царей от Ивана Грозного до Петра I стали "живыми" музыкальными свидетелями нашей истории.

Наиболее ранние демественные списки относятся к концу XV — началу XVI в.[35], а возникновение распева — к последней четверти XV в. Подобно путевому и большому распевам демество относится к распевам мелизматического типа, принципы его развития и соотношения напева и текста имеют много общего с фитным пением.

Входившее в систему древнерусских распевов, демество связано с ними общими особенностями лада и метроритма. Как характерная для древнерусской монодии, здесь господствует двудольность, при этом основная доля ритмической пульсации — половинная. В метроритмической организации также сохраняется сочетание симметричных и несимметричных "тактов" (♩ 𝅝 ; ♩𝅗𝅥. ♩; ♩𝅗𝅥𝅗𝅥). Наиболее показателен для демественных мелодий пунктирный и синкопированный ритм, именно в этом распеве звучащий в различных комбинациях и вариантах: ♩. ♪; ♩.♩; 𝅝. 𝅗𝅥 ; ♩𝅝; ♩𝅗𝅥; ♩𝅗𝅥. ♩.

Обиходный звукоряд — ладовая основа демества; ограниченный его диапазон определяется для каждого песнопения; применяется также переменность обиходных ладов — большого, малого и укоснённого.

Мелодическое развитие демественного распева существенно отличается от знаменного отсутствием речитации на строке и опорой на ее опевание. Звуковысотный уровень строки не был постоянным на протяжении всего песнопения, он менялся и был "действительным" для относительно небольших структурных ячеек напева.

Опевание строки, ладовые отклонения от строки к строке, вариантность их наклонений, ритмическая вариантность с применением простого и двойного увеличения, использование принципа мелодической волны стали приемами развития в демественных композициях.

Для них характерно укрупнение музыкальных структур на уровне попевок, строк и композиции в целом. Музыкальные строки демества, объединяющие несколько попевок, обычно соответствуют не синтагмам, а целым строкам текста, при этом их масштабы много больше, чем в знаменном распеве. Именно строка выполняет функцию главного раздела, повторяемость которого создает временную форму песнопения. В обособлении этих разделов большую роль играют композиционные приемы, получившие название "захват демеством" и "почин демеством", применяющиеся на стыке музыкальных строк и отмеченные в рукописях XVI — XVII вв. Э-образным знаком.

Начало новой строки нередко подчеркивалось повышением уровня интонирования; этот скачок — переход к более высокому уровню — обозначался как "захват демеством", то есть захват голосом верхнего регистра звукоряда. И поскольку стро-

ка, предшествующая захвату, всегда заканчивалась в низком регистре, сопоставление его с высоким в начале новой строки звучало особенно выразительно.

При "почине демеством" соединение музыкальных строк было плавным, без скачка, термин показывал переход к новому разделу с интонационных формул, которые употреблялись в начале песнопений, отсюда и название — "почин" (иногда — "зачин"), то есть начало. Такое обозначение встречается и в начале песнопений[36].

В процессе исторической эволюции возникли музыкальные разновидности демества или его новые редакции — это *малый напев демеством* и "*псковский перевод демеством*".

В *малом напеве демеством* ускоряется ритмическая пульсация и преобладает движение четвертями (взамен половинок демества основной традиции)[37]. Здесь сильно сокращен внутрислоговой распев; ритм произнесения слогов текста выдерживает пульсацию половинными длительностями, что сближает редакцию со знаменным распевом (не случайно она иногда именуется "знаменной").

"*Псковский перевод демеством*" выделяется своими композиционными приемами — преобладающим цепным соединением всех структур напева без "захвата" и "почина" и отсутствием ладовой переменности в напеве.

В старообрядческих общинах, например, в Нижнем Новгороде, с. Стрельниково Костромской области,— демеством поют строго, с благоговением, подобающим великим праздникам; господствует ровная по динамике звучность, сочетающаяся с выразительной декламационной фразировкой. Медленный темп наиболее естественно соединяется с величавой торжественностью праздничного храмового действа. Небольшие отклонения от темпа — расширения в начале и конце строк — рельефно выделяют эти разделы песнопения; ритм же напева выдерживается абсолютно точно.

Киевский, греческий и болгарский распевы получили распространение на Руси с середины XVII в. через украинских певцов, привезших в Москву партесное пение и южнославянские одноголосные распевы. В их круг вошли вседневные песнопения, а также целый ряд великопостных и праздничных. Все три распева подчиняются системе осмогласия, для них характерны напевность и выразительность, размеренное ритмическое движение, почти исключающее несимметричные построения,— простота мелодии и часто применяемая строфическая (куплетная) форма. Благодаря тому, что лад их близок мажоро-минору, они легко поддаются гармонизации, и, вероятно, в этом причина их быстрого распространения в многоголосных обработках второй половины XVII в. и сохранения их в более позднем партесном стиле XVIII — XIX вв.

Образцы этих распевов во множестве списков XVII в. не всегда однородны, как знаменный, путевой и демественный

распевы. Стилистическая неровность и даже пестрота, по-видимому, отражает процесс постепенного их формирования. Да и сама эпоха второй половины XVII в. создавала предпосылки для большей свободы индивидуального творчества, как это наблюдается, например, на всевозможных "ин переводах" знаменного распева, известных по рукописям того же времени.

Появление *греческого распева* связывают с приглашением в Москву в 1656 г. мастера греческого пения константинопольского дьяка Мелетия "со товарищи", который обучал государевых и патриарших певчих.

Простота греческого распева порой напоминает старую знаменную традицию, близкую византийской — с длительной речитацией на строке, например, в пасхальном каноне. В то же время в других жанрах значительно более развитые мелодии распева можно сравнить с путевыми (например, в воскресных тропарях, известном псалме "Благослови, душе моя, Господа").

В греческом распеве слышен преимущественно большой обиходный лад (автентический и плагальный), близкий мажорному; в песнопениях широко применяется варьированная повторность музыкальных строк, попевок.

В *киевском распеве* господствующим ладом становится малый обиходный (близкий минорному). В отличие от великорусской традиции знаменного распева здесь часты повторы отдельных слов и фраз текста, благодаря чему разрастаются масштабы композиции.

Болгарский распев заметно разнится с киевским и греческим по своему ладу: в нем, подобно знаменному, путевому и демественному распевам, используется переменность обиходных ладов (большого, малого и укоснённого). В распеве отсутствуют синкопированные и пунктирные ритмы и преобладает ровное движение четвертями и половинными длительностями (с остановкой на целых в кадансах). Произнесение слогов текста удивительно размеренно — каждый слог укладывается в целую длительность.

С усвоением и развитием музыкальной культуры, воспринятой от Византии, на Руси сложилась общерусская традиция церковного пения. Постепенно в крупных культурных центрах возникли школы распевщиков, талантом которых и были созданы не только общерусская традиция с ее основными распевами — знаменным, путевым и демественным,— но и *региональные,* а также *местные* и *монастырские редакции* отдельных песнопений.

Одной из крупнейших школ был новгородская, в которую входили в XVI в. Савва и Василий Роговы, Маркелл Безбородый, позднее в XVII в.— Иван Шайдур. Московская школа известна нам по именам распевщиков второй половины XVI — начала XVII в.— Федора Крестьянина, Ивана Носа, Лонгина Коровы (Шишелова). Примерно в это же время — с конца XVI в.— формируется усольская традиция пения, которую

представляют Стефан Голыш, Иван Лукошко, Фаддей Суботин[38].

Все мастера пения тем или иным образом связаны между собой: так Федор Крестьянин, Иван Нос и Стефан Голыш учились у Саввы Рогова, Иван Лукошко — у Стефана Голыша, впоследствии основателя усольской школы. Федор Крестьянин и Иван Нос определенное время вместе работали в Александровой слободе при Иване Грозном.

Среди песнопений разных традиций в рукописях встречаются обозначения: *новгородское, псковское, московское, усольское* и др. Они относятся к конкретным музыкальным редакциям единичных песнопений, которые являются по сути "ин переводом" по отношению к одному из основных распевов — знаменному, путевому или демественному,— или соединяют попевки или их элементы из разных распевов; встречаются также оригинальные попевки, характерные только для каждого из них.

В традиции знаменного распева, например, выдержано песнопение усольской школы "Давыдо провозгласи", знаменный же распев преобладает в московском песнопении "Взбранной Воеводе", "псковский перевод демеством" использует особенности демественного распева.

Те же черты появляются и в так называемых *монастырских напевах,* которые в рукописях обозначаются: *троицкий, кирилловский, чудовский, опекаловский, воскресенский* и т.д.

Традиции большого распева слышны в опекаловском "Святый Боже", путевого распева — в величаниях "пути троицкого". Некоторые особенности знаменного и путевого распевов можно отметить в чудовских напевах песнопений "Взбранной Воеводе" и "Ныне силы небесныя", элементы знаменного, путевого и демественного — в "ин переводе монастырском" херувимской песни, отдельные элементы демества звучат наряду с путевыми попевками в тихвинском "Достойно есть".

Некоторые местные и монастырские напевы (московский, чудовский, воскресенский, антиохийский) включают в себя попевки и элементы поздних по происхождению распевов — киевского, греческого и болгарского, что свидетельствует о их возникновении не ранее середины XVII в.

Названия напевов связаны с местом их возникновения — "московское", "новгородское", "псковский перевод" — или "троицкий" (Троице-Сергиева монастыря), "чюдовский" (кремлевского Чудова монастыря), "воскресенский" (вероятно, Новоиерусалимского Воскресенского монастыря близ Москвы), "опекаловского" (Опекалово-Вознесенского монастыря Тверской губернии[39]), "тихвинское" — Тихвинского монастыря, относящегося к Новгородской зоне.

Свод песнопений, сохранившийся в рукописях до наших дней, позволяет судить об уникальности культуры древнерусской монодии XV — XVII вв. Она послужила основой для

развития богатейшей культуры раннего русского многоголосия, и сегодня не потерявшего своего исторического значения и художественной ценности. Несмотря на повсеместное распространение партесного пения, характерные особенности монодии — широкораспевность, ладовое и метро-ритмическое своеобразие, высокий строй звучания,— органично вошли в музыку более позднего периода. Кроме того, традиция древнерусского одноголосия сохранилась и нашла свое яркое продолжение в старообрядческом церковном пении.

Интерес к древнерусским распевам возродился в творчестве композиторов конца XIX — начала XX в., что выразилось в создании многоголосных обработок. И наверное, не случайно произведение, являющееся одной из вершин мирового музыкального искусства — "Всенощная" С.В.Рахманинова, — основано на этих древних распевах.

Обращение к традиции русской духовной музыки стало важной чертой в творчестве современных композиторов, многие из которых находят в ней живой источник вдохновения.

---

1 Отличительными чертами ее было отсутствие рифм, более свободное деление на строки, использование ритма белого стиха и ассонансов.

2 Даже историческая книжная реформа XVII в., в результате которой появились и новые песнопения, и новые редакции старых, была направлена преимущественно на усовершенствование литературной редакции.

3 Предпосылки возникновения каждого из типов появились на Руси еще в древнейший период.

4 Гарднер И. Богослужебное пение русской православной церкви. Нью-Йорк, 1978. С. 122-123.

5 В рамках данной статьи не рассматривается осмысление понятия метра в ту эпоху, его историческое развитие как в теории, так и в практике. Подробнее об этом см.: Холопова В.Н. Русская музыкальная ритмика. М., 1983.

6 Холопов Ю.Н. Переменный лад. / Музыкальный энциклопедический словарь. М., 1990. С. 418-419.

7 Это некоторые важнейшие неизменяемые песнопения службы: псалмы, херувимская песнь, причастные стихи и др.

8 В женских монастырях, естественно, использовались женские голоса.

9 Нотация, получившая название "столпового знамени", по своему происхождению восходит к палеовизантийской (так называемой куаленской).

10 Об изменении редакции знаменного распева в конце XV в. см.: Карастоянов Б.П. К вопросу расшифровки крюковых певческих рукописей знаменного распева.// Musica antiqua Europae orientalis. Bydgoszcz, 1975. С. 487-504; Кравченко С.П. О некоторых особенностях фитных формул (на материале певческой книги "Праздники") // Проблемы истории русской и советской музыки. М., 1977. С. 123.

11 Название попевки чаще всего отражает характер звучания ("подъем", "колыбелка" и др.), иногда оно связано с особым знаменем, использующимся в его записи (кулизма, хамила, паук). Названия фит также связаны с характером развода ("кудрявая", "трясогласная"), графикой тайнозамкненных начертаний ("кобыла", "сковорода", "зельная" и др.) или словом, которое она распевает в наиболее известных и употребительных

песнопениях (“утешительная”, “юница” и др.). Подробнее об этом см.: Бражников М.В. Древнерусская теория музыки. Л., 1972. С. 128-220.

12 Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 447.

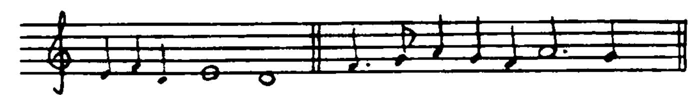
13 О рисунке мелодической волны в попевке см.: Карастоянов Б.П. О таблицах мелодических формул знаменного распева // Musica antiqua Europae orientalis. VIII. Bydgoszcz, 1988. Polska. С. 489-516.

14 Например, в кулизме средней восьмого гласа и в попевках с так называемой “тряской”:

кулизма средняя

“тряска” 

15 3/4 в попевке “колесо”, 5/4 в попевке “повертка”:



16 “Доступку” и “ядро” в попевке, “приступ”, “ядро” и “конечный оборот” в фите и лице (М.Бражников. Древнерусская теория музыки. Л., 1972. С. 185, 188; он же. Лица и фиты знаменного распева. Л., 1984. С. 61-63.

17 Графика попевки при этом оставалась неизменной, а напев менялся в зависимости от гласа.

18 Например, фита “хабува” — во втором, пятом гласах, фита “обычна” — в первом, втором, четвертом, пятом и седьмом гласах и т.д.

19 Металлов В.Осмогласие знаменного распева. М., 1899.

20 Например, лицо “мечик осмогласный” использовалось только в конце песнопений.

21 Федор Крестьянин. Стихиры. Публикация, расшифровка, исследование и комментарии М.В.Бражникова. М., 1974.

22 Бражников М.В. Новые памятники знаменного распева. Л., 1967; он же. Памятники знаменного распева. Л., 1974.

23 “Свете тихий”, прокимен “Всякое дыхание”, “Вечная память” чина заупокой и др.

24 В некоторых поздних списках конца XVII в. синкопированные несимметричные ритмы стали распеваться как симметричные: ♩ 𝅝 = ♩ 𝅗𝅥. ; 𝅝♩ = 𝅗𝅥.♩, что представляет собою более позднюю традицию.

25 Редакции малого распева возникали, вероятно, в тех случаях, когда песнопения обычной редакции (знаменного распева) были весьма пространны и изложены попевками, приближающимися по степени своего внутрислогового распева к лицам.

26 Калиниченко Н.Н. О малом распеве // Русская хоровая музыка XVI-XVIII вв. М., 1986. С. 46.

27 О репертуаре малого распева см.: Калиниченко Н.Н. Некоторые аспекты исследования малого распева // Всероссийский фестиваль “Невские хоровые ассамблеи”. М., 1984. С. 83-84.

28 Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1902. Т. II. Ч. 2. Ст. 898.

29 Там же. Ст. 1738.

30 Гарднер И. Богослужебное пение русской православной церкви. Т. I. С. 437.

31 Богомолова М.В. К проблеме выявления и изучения ранних памятников путевого распева (на примере стихиры “Приидите ублажим Иосифа” и задостойника “О тебе радуется”) // Проблемы русской музыкальной тек-

стологии (по памятникам русской хоровой литературы XII — XVIII вв. Л., 1983. С. 119, 140-142.

32 Подобная традиция есть и в знаменных попевках с хамилой, попевке "кавычки" и некоторых других, но там это скорее исключение из общего правила (см. Прим. на с.266).

33 Богомолова М.В. Указ.соч.. С. 137-139.

34 Срезневский И.И. Указ.соч. Т. I. Ч. 1. Ст. 652.

35 Фролов С.В. Старейшая певческая рукопись Древлехранилища Пушкинского Дома // ТОДРЛ. Т. XXXI. Л., 1976. С. 384-386.

36 Подробнее о композиционных приемах захвата и почина см.: Бегунова (Пожидаева) Г.А. О терминологии демественного пения // Традиции русской музыки XVII-XIX вв. Сб. трудов ГМПИ им. Гнесиных. Вып. 38 М., 1978. С. 38-46. Пожидаева Г.А. Демественное пение // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 6. ч.II. М., 1994. С. 433-474.

37 Подробнее о малом напеве демеством см.: Пожидаева Г.А. Текстология памятников демественного распева // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 2. М., 1989. С. 337-339.

38 К сожалению, круг известных нам распевщиков ограничен по многим причинам, в первую очередь, в силу анонимности искусства в ту эпоху. Усилиями исследователей за последнее время открыты и новые имена распевщиков, и их произведения, и биографические сведения (см. работы М.В.Бражникова, Н.Д.Успенского, И.Гарднера, Н.С.Серегиной, И.Ф.Безугловой, Н.П.Парфентьева, Н.Н.Парфентьевой, Н.В.Рамазановой, Г.А.Пожидаевой).

39 Безуглова И.Ф. "Достойно есть" опекаловского распева // ТОДРЛ, Т. XXVI. Л., 1981. С. 308-320.

В.Д.Черный

ОБРАЗ ТВЕРИ В ДРЕВНЕРУССКОЙ КНИЖНОЙ МИНИАТЮРЕ

Облик Твери XIII-XVI столетий из всех древнерусских стольных городов остается для нас едва ли не самым загадочным. Многочисленные пожары и разорения, безжалостный снос и перепланировка старой застройки в Новое время стерли исконные черты этого некогда процветающего города. Плохая сохранность культурного слоя, особенно на территории бывшей крепости, и его еще недостаточная археологическая изученность выдвигают на первый план изобразительные источники.

Среди источников такого рода, бесспорно, центральное место принадлежит иконе "Михаил и Ксения" с запечатленным на ней тверским кремлем. Впервые она была опубликована в 1864 г. священником Александром Соколовым. Автор охарактеризовал памятник как образ, имеющий "достоинство замечательной древности", и выделил на нем изображения Спасского собора, Афанасьевского монастыря, княжеских палат, владычного двора и некоторых других сооружений[1]. Более скептично относительно ранней датировки иконы был настроен А.К.Жизневский, относивший ее к "поздним строгановским письмам", то есть к XVII в.[2] С такой точкой зрения не согласился Н.Н.Овсянников, обративший свое внимание на то обстоятельство, что на иконе князь Михаил изображен с матерью — Ксенией, а не с женой — Анной. Отсюда последовал вывод: "...икона написана еще при жизни княгини Анны в XIV веке"[3].

Наибоее подробно панорама тверского кремля на названной выше иконе была рассмотрена в работах Н.Н.Воронина[4]. Исследователь связывает создание протографа иконы с переработкой в Твери в середине XV в. жития Михаила Ярославича в "полусветскую повесть"[5]. Само же изображение кремля Н.Н.Воронин оценивает как "исключительно реалистичное"[6].

Наряду с иконой "Михаил и Ксения" в научный оборот были введены образы тверской архитектуры, отразившиеся в книжной миниатюре. Их представляют две лицевые рукописи — Хроника Георгия Амартола[7] и Лицевой летописный свод XVI в.[8]

Именно на ктиторской миниатюре Хроники Георгия Амартола (л. 17об.) с изображением князя Михаила Ярославича и его матери Ксении, предстоящими Спасу, О.И.Подобедова склонна

видеть соборный храм Твери. Согласно ее логике, миниатюра могла быть создана еще при жизни Михаила (погиб в 1319 г.) и Оксинии (умерла в 1313 г.), поскольку они лишены знаков святости. Непосредственным же толчком к созданию рукописи явилось, по мнению автора, обострение с 1304 г. борьбы тверского князя за титул великого князя владимирского, завершившееся получением Михаилом Ярославичем ярлыка на великое княжение в 1306 г. и распространением его власти на Новгород в 1307 г. Таким образом, интересующая нас миниатюра датируется 1304-1307 гг. Принимая во внимание, что Михаил и Ксения "не могли быть изображены еще при жизни стоящими в храме славы — горнем Иерусалиме", место, где они показаны, определяется как кафедральный собор Спаса[9].

На наш взгляд, эта версия О.И.Подобедовой весьма близка к истине. Порукой тому — изображение в ктиторской миниатюре вместе с князем Михаилом его матери Ксении. Ведь с ней прежде всего было связано основание Дома святого Спаса, ставшего своеобразным символом тверского княжества. В 1285 г., когда собор был заложен, вся полнота власти принадлежала вдовствующей княгине, осуществляющей опеку над своим тринадцатилетним сыном[10]. Что касается времени создания миниатюры, то вряд ли стоит жестко связывать его с периодом наивысшей политической активности в борьбе тверского князя за власть. Это могло произойти и в 90-е гг. XIII в. в рамках художественных работ по оформлению Спасского собора, и в первые десятилетия XIV столетия.

Облик храма, представленный на выходной миниатюре Хроники Амартола, довольно условен. Большую часть листа занимает трехчастная аркада, в которую вписаны фигуры Христа, Михаила и Ксении. Над арками выведены явно несоразмерные им две небольшие башенки по бокам и главка в центре. При желании можно было бы соотнести черты имеющихся здесь архитектурных мотивов с формами реальных сооружений. Учитывая, что тверское княжество и, соответственно, тверское зодчество вышло из ареала владимирского влияния, объект для сравнения должен быть взят из архитектуры Владимира. Для всех его домонгольских памятников свойственно включение в состав сооружений отдельно стоящих лестничных башен, в том числе парных[11]. Тем не менее, несмотря на кажущееся сходство сопоставляемых форм, делать на основании такого сравнения далеко идущие выводы недопустимо. Ранняя русская миниатюра (примерно до второй половины XV в.) не столько изображает отдельные элементы историко-географической среды, сколько их *обозначает*. Иначе говоря, в изобразительном искусстве этого периода используются чрезвычайно стереотипные образы, лишенные индивидуальных характеристик и в равной мере используемые для обозначения разных построек[12]. Второй средневековой рукописью, миниатюры которой отразили образ древней Твери, является Лицевой летописный свод XVI в. К его

рисункам уже примерялись исследователи тверской архитектуры. Н.Н.Воронин в своей работе, посвященной зодчеству Северо-Восточной Руси, привел две миниатюры, имеющие отношение к возведению Спасского собора. Первая из них относится к сооружению временной деревянной церкви Спаса внутри строящегося каменного храма. Вторая — уже показывает каменный собор. Ученый, в частности, фиксирует внимание на “конической” кровле над закомарами храма, идущей к ярусу четверика под барабаном. Правда, тут же автор оговаривает, что в “других случаях миниатюрист изображает Спасский собор с обычным закомарным верхом”[13]. Каких-либо выводов, сделанных на основании этих наблюдений, Н.Н.Воронин не делает.

С иных исследовательских позиций рассматривает миниатюры Лицевого свода О.И.Подобедова в своем труде по истории русского лицевого летописания. В разделе “Изображение архитектуры в миниатюрах Свода” речь идет прежде всего об изобразительных приемах миниатюристов. Тем не менее, О.И.Подобедова говорит о “множестве характерных черт в облике храмов Твери, Ростова и других княжеств”, в том числе и тех, которые прекратили свое существование задолго до XVII столетия. Такой вывод относительно Твери подкрепляется двумя довольно скромными примерами: иллюстрацией, относящейся к росписи малой церкви Введения Богоматери (Остермановский I том, л. 970; далее О-I)[14], и указанием на изображение на одной из миниатюр кремлевских укреплений (Остермановский II том, л. 468; далее О-II)[15].

Таким образом, изобразительный материал Лицевого летописного свода XVI в. еще далеко не в полной мере использовался для воссоздания облика древней Твери и ее сооружений.

Лицевой свод — самый грандиозный летописный памятник русского средневековья, который охватывает события отечественной истории с 1113 по 1567 г. Сюда же включены практически все летописные сведения о тверских сооружениях, дополненные соответствующими миниатюрами. Здесь можно встретить иллюстрации, сопровождающие известия о строительстве, освящении и росписи Спасского собора (О-I. Лл. 147об., 152, 160, 166), о возведении церквей Афанасия (О-I. Л. 185об.) и Федора (О-I. Л.276об.), Михаила Архангела на Городке (О-II. Л.683) и последующей росписи последнего (О-II. Л. 712 об.), упоминания о княжеских сенях (О-I. Лл. 165об., 315об.) о пригородных Отрочем (О-I. Лл. 275об., 279) и Желтиковом (О-II. Лл. 453об., 677об.) монастырях, а также многие другие сведения из тверской истории.

При всем кажущемся изобилии интересующей нас информации воспользоваться ею можно только лишь после того, как будут оценены, хотя бы в общих чертах, истинные возможности Лицевого свода XVI в. как исторического источника. Прежде всего, важно отметить, что миниатюры — не натурные зарисовки или точные чертежи, а *произведения художественного*

творчества. Миниатюры воспроизводят не столько конкретные постройки, сколько их образы, основанные на правдивой передаче лишь отдельных элементов сооружений и то при условии, что они сами, либо свидетельства о них были известны миниатюристам. Следует признать ошибочным утвердившееся в литературе мнение, будто создатели Свода пользовались лицевыми списками предшествующего периода[16]. Все рисунки здесь стилистически едины, в них даже не угадываются слои, вышедшие из регионального лицевого летописания. Изображая какое-либо сооружение, художник, как правило, подменяет древнее, не сохранившееся к XVI столетию, о котором идет речь в тексте, дошедшей до него постройкой[17]. Это обстоятельство также указывает на отсутствие прямого заимствования изобразительного материала создателями Свода из других лицевых рукописей.

В то же время миниатюристы обладают определенными познаниями в различных областях. В частности, они обнаруживают знакомство с архитектурой ряда крупнейших русских городов XVI в. (например, Москвы, Коломны и Новгорода) и не имеют представления о других в прошлом не менее знаменитых (например, Киева). Им, действующим мастерам, хорошо известна традиционная иконография русских святых и связанных с ними сюжетов, тем не менее она буквально "тонет" в многословной повествовательности. На формируемые образы влияла помимо иллюстрируемого текста имеющаяся у миниатюристов информация, порой довольно противоречивая[18]. Из сказанного выше можно сделать вывод: изображения Лицевого свода строятся не по образцам, а по "воображению". По этой причине относиться к "палатному письму" Свода следует с известной осмотрительностью, выявляя из потока разнообразных образов те, которые в наибольшей мере претендуют на точность в передаче архитектурных форм.

Почти каждое упоминание в тексте Твери влечет за собой изображения схематично переданных крепостной стены с башнями и одноглавого храма. Среди рисунков церквей, обозначающих город Тверь, можно выделить в качестве весьма характерных те, на которых основной объем обнесен, по-видимому, галереей, хотя и по-разному решенной (О-I. Л. 660; О-II. Л. 682 и др.). На некоторых из миниатюр, освещающих тверские события, фиксируются и декоративные пояса, охватывающие как основной объем, так и галерею. Сопоставив особенности этой неназванной текстом церкви с воспроизведением Спасского собора (то есть с теми миниатюрами, в сопроводительном тексте к которым уже определенно дается наименование храма), не трудно убедиться, что и в тех и в других случаях имеется в виду одно и то же сооружение[19]. Правда, и формы названного в тексте Спасского собора не отличаются полным единообразием. В одних основной объем показан двухъярусным (О-I. Л. 160), в других вместо трех прясел его составляют лишь

два членения (О-I. Л. 166), в третьих — храм не имеет галереи (О-I. Л. 503об.) и т.п. Однако устойчивость ряда черт в основной части изображений Спасского собора можно считать порукой того, что его облик был известен миниатюристам. Прийти к такому заключению позволяет анализ общих закономерностей передачи образов реальных построек в Лицевом летописном своде XVI в. Даже при изображении прославленных московских храмов, не знать которых художники не могли, допускается известный разброс в трактовке форм и степени детализации их образов. Так, церковь Иоанна Лествичника, "иже под колоколы" и пришедшая ей на смену колокольня "Иван Великий" последовательно показывается и "плоской" двухъярусной и объемно-шестигранной трехъярусной. Архангельский собор осенен, как правило, пятиглавием. В некоторых из его рисунков отмечаются раковины в тимпанах, в других — акротерии на закомарах, а в третьих под ними — круглые окна[20]. Эти примеры, как впрочем и многие другие, говорят о весьма вольном обращении миниатюристов с действительными формами известных им зданий.

Итак, считая предложенный миниатюристами Свода образ собора Спаса-Преображения в Твери весьма вероятным, то есть основанным на реальном его облике, остережемся на этом этапе анализа от категорических заключений. Тем более, что существует и иная точка зрения об облике тверского собора, обоснованная Н.Н.Ворониным и опирающаяся на другой источник — икону "Михаил и Ксения", а точнее не на нее саму, а на ее литографию, опубликованную в XIX в.

Представленную на иконе "панораму" тверского кремля Н.Н.Воронин был склонен датировать первой половиной XV в., исходя не столько из анализа изображения, сколько из исторических условий, сложившихся в то время в Твери. Утверждение автора об "исключительной реалистичесности" облика кремля на этом изображении можно было бы принять в том случае, если бы данный комплекс был написан с натуры. Однако говорить об этом применительно к первой половине XV столетия, значит не принимать во внимание изобразительных возможностей живописи той поры. Столь сложные архитектурные построения сложились в русском искусстве только к середине XVI в. Одновременно здесь еще использовались традиционные средневековые приемы обозначения архитектуры. Это и полное пренебрежение законами прямой перспективы, и развернутые к зрителю в линию кремлевские башни, в том числе почти все воротные (три из четырех), и послойное расположение объектов внутри града, и сильно увеличенный масштаб строений относительно территории кремля, и др.

Как считает ученый, с чем можно вполне согласиться, "собор изображен здесь до первой перестройки" (т.е. до 1634 г.— В.Ч.). Помимо основного объема, автор выделил еще три придела: Димитрия, Введения и Михаила Ярославича. Хотя

“собор и изображен с позакомарной кровлей и одной главой”, Н.Н.Воронин не склонен считать эти формы точно переданными. Поводом для такого заключения стало свидетельство тверского краеведа Н.Н.Овсянникова о том, что “собор Спаса был изображен на иконе семиглавым”. “Очевидно с пятиглавием основного куба и двумя главами приделов”,— уточняет исследователь. “Очень возможно,— пишет Н.Н.Воронин,— что это расхождение придется отнести за счет невнимательности автора литографской копии с иконы...”. Отсюда следует вывод: “Мы считаем справедливыми указания тверских историков на семиглавие храма и тем самым признаем его шестистолпным; к этому склоняет и само значение Спаса — главного собора Твери... и длительность его постройки”[21].

В ряду приведенных Н.Н.Ворониным аргументов центральное место занимает именно образ тверского кремля на иконе “Михаил и Ксения”. До последнего времени она считалась потерянной и специалистам приходилось полностью доверяться литографии. Сейчас, когда икона обнаружена, можно отметить довольно точное ее воспроизведение в книге А.Соколова. Чем же тогда объяснить, что Н.Н.Овсянников, на утверждение которого ссылался Н.Н.Воронин, видел на этом изображении семиглавый храм? По всей вероятности, понять тверского историка можно, только посчитав помимо главы над четвериком и трех глав, вынесенных на первый план, столько же на заднем, заслоненных передними. Ведь Н.Н.Овсянников исходил из того, что здесь храм представлен без приделов, поскольку о них он не упоминает[22].

Есть и иные возражения против предложенной реконструкции шестистолпного храма. Даже за сто лет до возведения Спасского собора в Твери создание такого сооружения перестало быть типичным явлением для весьма значительных городов. Достаточно отметить, что последний шестистолпный храм, появившийся во владимирском зодчестве в домонгольский период,— Успенский собор во Владимире 1160 г. Длительность же строительства собора в Твери находит вполне естественные объяснения. Это и состояние русских земель в первые десятилетия ордынского ига, и разорванные традиции зодчества, и отсутствие необходимых средств и квалифицированных мастеров. Не может служить убедительным аргументом и упоминание в летописном повествовании о “большей каменней” церкви Спаса, относящееся к известию об освящении малой, деревянной церкви, устроенной внутри поднимающегося собора. Совершенно очевидно, речь здесь идет не об абсолютных размерах сооружения, а о его сравнительной величине по отношению к временной постройке.

Итак, у нас нет достаточных оснований считать собор Спаса большим шестистолпным зданием. Об этом же в равной мере свидетельствуют и его изображения как в Лицевом своде, так и на иконе “Михаил и Ксения”.

И миниатюра, и икона, воспроизводя образы храма, руководствуются как общими изобразительными принципами, свойственными средневековой живописи, так и специфическими для книжного и станкового произведений. Сравнение этих двух разных по происхождению памятников может либо подтвердить достоверность обозначенных в них форм собора, либо поставить перед исследователями новые проблемы.

Оба изображения представляют одноглавый, по всей вероятности, четырехстолпный куб, составляющий основу архитектурной композиции. По словам Н.Н.Воронина, кровля храма на одной из миниатюр имеет "коническую форму". Внимательное рассмотрение всех рисунков, имеющих отношение к собору Спаса, позволило определить такого рода покрытие как обычное четырехскатное. То обстоятельство, что на иконе храм имеет позакомарное покрытие, еще не говорит об ином его устройстве — в процессе ремонтов и перестроек четырехскатные кровли очень часто "поглощали" закомары.

Если на миниатюрах, по нашему мнению, помимо основного объема церкви Спаса видна ее крытая галерея, то на иконе расположенные ниже закомар членения определяются Н.Н.Ворониным как абсиды. Впрочем, известные сомнения на этот счет ученый, судя по всему, испытывал. "Если собор здесь показан с восточной стороны,— писал Н.Н.Воронин,— то в изображении алтарей иконописец допустил неточность: южный придел (левый) показан правильно, а северный несколько сдвинут"[23]. В самом деле "абсиды" не соответствуют не только членениями храма, но и его ширине. Противоречит точке зрения Н.Н.Воронина и обозначенная правее собора столпообразная церковь. Вход в нее, а в постройках такого типа он был обычно только один, выведен на переднем плане. Получается парадоксальная ситуация; один храм повернут к зрителю восточной стороной, другой — западной. Конечно же, такого быть не могло.

Опираясь на данные русской средневековой миниатюры, заметим, что культовые постройки никогда не обращаются своей восточной стороной к зрителю. Особенно наглядно этот изобразительный прием, продиктованный средневековым мировосприятием, представляют часто встречающиеся изображения храмов новгородского типа, с пофронтонным или "щипцовым" покрытиями. Здесь уже не может возникнуть никаких сомнений, так как три фасада такой постройки обращаются к зрителю, а четвертый, восточный, остается невидимым[24]. Этот прием, выделенный и обоснованный Б.В.Раушенбахом[25], объясняется, по-видимому, символическим соотнесением алтарной части церкви с небом — "невидимым миром"[26].

Поскольку, согласно средневековой традиции, храм не может быть показан с восточной стороны, формы Спасского собора на иконе следует трактовать иначе, нежели абсиды. Учитывая, что аркада, отмеченная под основным объемом, шире последнего,

она с большой вероятностью трактуется нами как галерея с позакомарным покрытием. Таким образом, и в этом компоненте изображений собора на иконе и миниатюре налицо принципиальное сходство.

На миниатюрах, правда, почти не воспроизводятся приделы. Однако в этом нет ничего удивительного, так как здесь степень подробности изображения определяется содержанием текста. В тех же редких случаях, когда письменная информация дает повод художнику для обозначения приделов, то он им непременно пользуется. К такого рода поводам относится летописное известие 1360 г. о росписи тверским владыкой Федором "малой церкви Введения" (О-І. Л. 517). Даже отсутствие прямого упоминания о "большом" храме вынуждает миниатюриста показать его на втором плане. И все-таки увидеть здесь реальную взаимосвязь собора и его придела (или приделов) невозможно, так как объект, о котором идет речь, выдвигается на первый план, а прочие, пусть сами по себе и очень значительные, становятся достоянием кулис.

При всей стереотипности изображений тверского Спасского собора в Лицевом летописном своде XVI в., его композиция и формы, отразившиеся в книжных рисунках, вполне сопоставимы с теми, которые "читаются" на иконе "Михаил и Ксения". Более того, именно миниатюры помогают правильно истолковать образ собора на последней.

Исходя из приведенного выше анализа материала и не претендуя на полное решение вопроса, попытаемся в самых общих чертах представить себе это центральное сооружение средневековой Твери. Следуя традициям владимирского зодчества, храм не мог принципиально отличаться от своих предшественников начала XIII столетия. По всей вероятности, это было сравнительно небольшое четырехстолпное здание со ступенчатой конструкцией подпружных арок, увенчанное единственной главой. Торжественный настрой собору придавала галерея, первоначально открытая. Уровень ее был довольно высок, на что указывает "Повесть о житии великого князя Михаила Александровича Тверского" ("он же, став на высоце ступени перед церковью..."[27]). Наличие высокой лестницы вряд ли можно объяснить существованием у храма подклетного этажа[28] — это не было характерно для владимирской архитектуры. Да и вряд ли тогда лестница была бы сколько-нибудь значительной, достойной упоминания. Лестница через галерею вела на хоры. Приделы, по всей вероятности, были пристроены к собору с восточной стороны[29].

Кроме Спасского собора, внимание в Лицевом своде привлекают изображения деревянных сеней тверского князя. Они из числа самых ярких в этом источнике из всех обозначенных здесь гражданских построек. На обеих заинтересовавших нас миниатюрах (О-І. Л.165об. и 315об.) это двухэтажное строение с жилыми покоями наверху, с высоким крыльцом и нижним

этажом, забранным узорчатой "крещчатой" решеткой. Не исключено, что образ сеней, столь детально переданных, был навеян реальным сооружением, стоявшим в XVI столетии на княжеском дворе. Насколько вероятно такое предположение, можно судить, в частности, по тому факту, что в конце XV в., после включения Твери в состав Российского государства, там остается "жити" Иван Иванович — сын великого князя Ивана III[30]. По всей видимости, к XVI в. тверской княжеский двор еще находился во вполне приличном состоянии. Сравнить же названные миниатюры с изображением княжеского терема на иконе "Михаил и Ксения" не представляется возможным, поскольку на ней двор передан гораздо схематичнее.

К сожалению, большинство миниатюр Лицевого свода, имеющих отношение к тверской истории, в настоящее время еще не могут в полной мере использоваться для воссоздания облика древней Твери. Дело в том, что миниатюристы никогда не задаются целью передать вид сооружения таким, каким он был в действительности. В лучшем случае они выделяют лишь отдельные наиболее характерные особенности этих построек. Поэтому чем чаще встречаются изображения одних и тех же зданий, тем с большей уверенностью можно говорить об их особенностях. Твери же посвящено гораздо меньше миниатюр, чем Москве, Новгороду и некоторым другим городам. С другой стороны, учитывая информационные возможности книжных миниатюр, результативность их использования в воссоздании тверской архитектуры, резко возрастет, если наряду с ними привлекать данные письменных источников и археологических раскопок.

---

1 Соколов А. Святой благоверный великий князь Михаил Ярославич Тверской. Тверь, 1864. С. IV. Вклейка между с.24 и 25 (литография).

2 Жизневский А.К. Тверские древности // Вестник общества древнерусского искусства. 1874. Смесь. С.6.

3 Овсянников Н.Н. Указатель тверской старины. Тверь, 1903. С. 31. См. также: Он же. Тверь в XVII веке. Исторический и археологический путеводитель по г. Твери. Тверь, 1889. С. 13; Он же. Краткие сведения о тверском кафедральном соборе как памятнике церковной древности (К Двухсотлетнему юбилею собора). Тверь, 1896. С. 5-6.

4 Воронин Н.Н. Тверское зодчество XIII-XIV веков // Известия Академии наук СССР. Серия: история и философия. М., 1945. Т. II. № 5 С. 378-379; Он же. Тверской кремль в XV веке // Академия наук СССР. Краткие сообщения Института истории материальной культуры им. Н.Я.Марра. 1949. Вып. XXIV. С.87-89; Он же и Лазарев В.Н. Искусство среднерусских княжеств XIII-XV веков (Глава первая) // История русского искусства. М., 1955. Т. III. С. 22-23; Он же. Зодчество Северо-Восточной Руси XII-XV веков. М., 1962. Т. II. С. 140.

5 Воронин Н.Н. Тверской кремль в XV веке. С. 87.

6 Воронин Н.Н. Тверское зодчество XIII-XIV веков. С. 378.

7 ЦРГБ ОР. Ф. 173. Фунд. № 100.

8 Тома Лицевого летописного свода хранятся в трех книгохранилищах: в отделах рукописей Государственного исторического музея Москвы, Государственной публичной библиотеки им. М.Е.Салтыкова-Щедрина и Библиотеки Российской Академии наук Санкт-Петербурга. Интересующие нас тома, Остермановские I и II, наиболее полно отразившие события тверской истории, находятся в последней: ОР. 31.7.30.

9 Подобедова О.И. Миниатюры русских исторических рукописей. К истории русского лицевого летописания. М., 1965. С. 20-22.

10 Вздорнов Г.И. Искусство книги в Древней Руси. Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII — начала XV веков. М., 1980. С. 46.

11 Воронин Н.Н. Зодчество Северо-Восточной Руси XII-XV веков. Т. I. С. 431 и др.; Раппопорт П.А. Русская архитектура X-XIII вв. // Археология СССР. Свод археологических источников. Вып. Е 1-47. Л., 1982. С. 54, 57.

12 См.: Черный В.Д. Этикет и действительность в древнерусской книжной миниатюре // Русская художественная культура XV-XVI веков. Тезисы докладов всесоюзной научной конфренции (14-16 мая 1990 года). М., 1990. С. 19, 21.

13 Воронин Н.Н. Зодчество Северо-Восточной Руси XII-XV веков. Т. I. С. 408.

14 Подобедова О.И. Миниатюры русских исторических рукописей. С. 166.

15 Там же. Ил. 59. С. 172.

16 См.: Арциховский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944. С. 43; Подобедова О.И. Миниатюры русских исторических рукописей. С. 195.

17 Черный В.Д. Историко-географическая среда в миниатюрах Лицевого летописного свода XVI века (Опыт культурно-исторического исследования). Автореф. дисс.... канд. истор. наук. М., 1982. С. 22.

18 Черный В.Д. Некоторые особенности обозначения исторической среды в миниатюрах Лицевого летописного свода XVI века (География, топография, архитектура) // Новые атрибуции. Государственные музеи московского Кремля. Материалы и исследования. Вып. V. М., 1987. С. 75-77.

19 См.: Черный В.Д. Архитектурные сооружения московского Кремля в Лицевом летописном своде XVI в. // Государственные музеи московского Кремля. Материалы и исследования. М., 1980. Вып. 3. С. 25.

20 Там же. С. 25-26.

21 Воронин Н.Н. Зодчество Северо-Восточной Руси XII-XV веков. Т. II. С. 140.

22 См.: Овсянников Н. Краткие сведения о тверском кафедральном соборе как памятнике церковной древности. С. 5; Он же. Тверь в XVII в. С. 13.

23 Воронин Н.Н. Тверское зодчество XIII-XIV веков. С. 379.

24 Черный В.Д. Великий Новгород в древнерусской книжной миниатюре // История и культура древнерусского города. М., 1989. С. 139.

25 См.: Раушенбах Б.В. Пространственные построения в древнерусской живописи. М., 1975. С. 102-107.

26 Дмитриевский И. Историческое, догматическое и таинственное изъяснение на литургию. М., 1856. С. 388.

27 ПСРЛ. СПб., 1897. Т. XI. С. 180.

28 Воронин считал, что Спасский собор "имел или подклетный этаж, или высокую цокольную часть...". См.: Воронин Н.Н. Зодчество Северо-Восточной Руси XII-XV веков. Т. II. С. 140

29 Подобным образом, в частности, был устроен владимирский Успенский собор Княгинина монастыря начала XIII в., использовавшийся так же, как и тверской собор, в качестве некрополя. См.: Раппопорт П.А. Русская архитектура X-XIII вв. С. 55.

30 СПРЛ. СПб., 1901. Т. XII. С. 218.

Е.Б.Рогачевская

РУКОПИСИ КИРИЛЛИЧЕСКОГО ПИСЬМА В БИБЛИОТЕКАХ ШОТЛАНДИИ[1]

Изучение коллекций древних славянских рукописей, хранящихся за рубежом, в частности, в Великобритании, началось еще во второй половине прошлого — начале нашего века[2]. Очерк составления собрания и изучения славянских рукописей в Оксфорде был представлен в докладе Дж.С.Г.Симмонса, хранителя славянского собрания в Интитуте Тейлора (Оксфордский Университет). Доклад был сделан на третьей ежегодной конференции библиотекарей в Центральной Национальной Библиотеке в феврале 1967 г.[3]. Еще в начале 50-х гг. вышла серия статей различных авторов в журнале “Oxford Slavonic Papers”, в которой содержались описания основных собраний славянских и русских рукописей. Недавно, в 1988 г., был составлен каталог кириллических рукописей, хранящихся в библиотеках Британии и Ирландии[4]. Задачей этой статьи является более подробное описание русских рукописей, которые нам удалось посмотреть в университетских библиотеках Глазго и Эдинбурга, а также в Национальной Шотландской Библиотеке в Эдинбурге.

В библиотеках Шотландии, согласно каталогу Ральфа Клеминсона[5] (скажем сразу, что новых рукописей мы не обнаружили), находятся 9 кириллических рукописей (3 — в Эдинбурге и 6 — в Глазго), датированных XVI-XVIII вв. (1 рукопись XVI в., 3 — XVII в., остальные — XVIII в.). По жанровой принадлежности их можно описать так: в хранилища Шотландии попали сборники (miscellanies), список торгового устава, календарь с молитвами, каллиграфические листки и словари.

Словари представляют собой, на наш взгляд, наиболее интересную группу текстов. В фонде Теофила (в немецкой традиции — Готлиба) Зигфрида Байера[6] (Glasgow University Library, MS Bayer E.1) находится русско-китайско-маньчжурский словарь (приблизительно 1720-е гг.). Этот словарь описан не только в каталоге, но и является предметом специального изучения доктора Дж.Данна (Университет Глазго)[7]. В работе Дж.Данна содержится подробное описание словаря и предположения о времени и месте его написания.

Словарь состоит из двух томов, причем первая часть (буквы А-И) проработана гораздо тщательнее, чем вторая (К-Я). В словаре содержится 2328 статей (1407 в первой части и 921 —

во второй). Характер бумаги (скорее всего восточного производства, без водяных знаков), обложка из шелка и почерк, которым написаны китайские и маньчжурские слова, явно принадлежащий носителю языка или даже профессиональному писцу, дают возможность предположить, что словарь был написан в Китае. Русские слова написаны двумя почерками поздней скорописью. Не все русские слова переведены, есть случаи, когда приведен только китайский эквивалент. Слова располагаются в алфавитном порядке, но по сочетаниям букв (аб, ав, вг и т.д.). Внутри одного сочетания алфавитный порядок часто не соблюдается (например: адамъ — адъ — адамантъ). Интересно отметить, что русская часть словаря была написана человеком, для которого язык не был родным, о чем свидетельствуют частые ошибки в русских словах. Поэтому некоторые словарные статьи были написаны в неверном алфавитном порядке (например, словосочетание "к матери иду" попало в словаре в раздел слов, начинающихся на "км"[8]). Пользовался словарем также не носитель русского языка, о чем говорят латинские и немецкие переводы некоторых слов, которые были приписаны позднее, другими чернилами. Прямых указаний на то, где и когда был написан словарь, рукопись не содержит. Верхняя временная граница устанавливается по приписке в первом томе словаря: "Vir Nobilissimus Gothofredus Paschke[9], vetus amicus hoc Lexicon Russicum, Sinicum, Mangjuricum dono mihi dedit 23. Jun. st. v. 1737 T.S.Bayer". Нижней границей составления словаря Дж.Данн предлагает считать 1704 г., год публикации словаря Федора Поликарпова[10], поскольку усматривает зависимость глазговского словаря от словаря Поликарпова в порядке и принципах составления[11]. Анализируя сходства и различия словарей, исследователь приходит к выводу, что русско-китайско-маньчжурский словарь не мог быть составлен ранее 1704 г.

Заслуживает, на наш взгляд, внимания и утверждение Дж.Данна, что, по всей вероятности, рукопись была создана в русской школе в Пекине одним из ее учащихся[12]. Если принять это предположение, то, вероятнее всего, на роль составителя русской части словаря может претендовать Иван Пухарт, один из учеников школы[13], находившийся в Пекине в 1727 по 1732 г. Пухарт происходил "из иноземцев", но родился в Москве, до отправления в Китай служил копиистом в Академии Наук. Правда, вызывает сомнение то, что Пухарт, живя в России с детства и работая постоянно с бумагами, все-таки делает много ошибок в русском языке, в частности, на неразличение глухих и звонких, твердых и мягких согласных: чехотная болес, хлебъ, холобь и др.

Нам кажется, что при том, что русская школа в Пекине — одно из наиболее вероятных мест, с которым нужно связывать появление словаря, в поисках кандидатуры составителя можно не ограничиваться только пределами этой школы. Интерес, который проявляли западные ученые к Востоку (куда, разуме-

ется, входила и Россия), был достаточно велик. В XVII в., не имея еще достаточно возможностей путешествовать на Восток, они практически сразу же переводили и публиковали сообщения и документы русских путешественников[14]. В XVIII в. иностранцы в составе русских посольств уже путешествовали в Китай. В 1719 г. секретарем русского посольства был Лоренц Ланг, а в качестве доктора-натуралиста в Китай ездил англичанин Джон Белл[15]. В сентябре 1727 г. Лоренц Ланг привез в Россию из Пекина китайские и маньчжурские книги, ему же были заказаны и словари китайского языка[16]. П.Е.Скачков предполагает, что заказ, возможно, исходил от Байера[17]. Поэтому нам кажется небезосновательным связывать появление словаря с деятельностью в Китае самого Ланга или кого-то из его окружения.

Еще один факт, который, на наш взгляд, может привлечь внимание при изучении словаря, это инициатива руководителя русской школы при Дворцовой канцелярии в Пекине Антония Платковского (ум. 1746) по созданию большого китайско-русского словаря. П.Е.Скачков по этому поводу пишет следующее: "Спустя некоторое время после приезда в Пекин Платковский послал в Синод китайский словарь, в котором, как он писал, было около 30 тыс. иероглифов, и просил, чтобы Синод обратился с просьбой к императору приказать толмачу Якову Савину перевести словарь на русский язык. Синод отослал словарь обратно и приказал перевести своими силами: через два года словарь должен был быть готов. По "возвращении"[18] Платковского словарь был привезен в Москву. Где он находится сейчас и что представляет собой, до сих пор неизвестно. Поэтому можно говорить только о попытке составления китайско-маньчжуро-русского словаря в 1734-35 гг."[19]. Не исключено, что глазговский словарь является одним из черновых или подготовительных вариантов для составления большого словаря. Об этом говорит и то обстоятельство, что словарь имеет довольно стройную структуру и мало напоминает учебный словарь-разговорник[20]. Что касается лексического состава словаря, который, конечно, представляет собой отдельную тему, то при первом приближении можно отметить, с одной стороны, большое количество русских разговорных слов, с другой — параллельные, русские и старославянские варианты, которые в некоторых случаях приводит составитель словаря: ворота-врата, вратарь-привoръ. В этом словаре, как, впрочем, и в других словарях XVIII в., большое внимание уделяется медицинской лексике, хотя слово "врачь-лекарь" осталось без перевода на китайский. Названия частей человеческого тела, похоже, не очень интересовали составителя словаря, их немного. Практически во всех случаях для их называния использованы слова литературного, а не разговорного языка: афедрон, член мужески, член женски. Обращают на себя внимание и некоторые статьи словаря, в которых к основному существительному прибавляется еще и

связанные с ним выражения и определяющие его прилагательные. Такова, например, структура словарной статьи о воде: вода глубокая, мелкая, чистая, мутная, бережная (так!), быстрая; прибывает, высохла; водная пена, водные волны. К сожалению, мы не можем с уверенностью сказать, какой язык повлиял на возникновение не вполне русских сочетаний "бережная вода" и "водные волны": китайский, или родной язык составителя. Анализ такого рода ошибок мог бы помочь в исследовании истории создания словаря. Прилагательные, написанные в словарной статье о земле, отражают, видимо, или реалии местности, или состояние природы в какой-то конкретный момент: земля "пещаная", голая, сухая. Очень много сочетаний связано с существительным "лошадь", в том числе: "слезаю с лошади" и "слаб на узде". Некоторое удивление вызывает возникновение в словаре таких сочетаний, как "ледяныя сосулки" или "снег идет" с одной стороны, и "драхва" (так!) или "драхма" (написано в одной словарной статье), "делффинъ или свиня морская" с другой.

Разумеется, наши наблюдения отрывочны и не дают цельной картины, но мы и не ставили целью изучение именно этой рукописи. Нам хотелось обратить внимание отечественных исследователей на этот интересный памятник.

В фонде Хантера в университетской библиотеке в Глазго находятся еще три словаря:

1) Краткий латинско-русский словарь. Некоторые слова в нем (до буквы H) зачеркнуты, поэтому можно предположить, что писец составлял словарь для учебных целей и вычеркивал те слова, которые уже знал. Словарь занимает 4 листа с оборотами (лл. 9-11об., 14-14об.) в сборнике XVIII в. по ориенталистике (MS Hunter 212). Сборник этот содержит сведения по истории, сравнительные таблицы алфавитов (китайского, арабского, японского и др.), таблицы цифровых значений букв. Словарь написан на бумаге без водяных знаков. После словаря, уже на другой бумаге[21], следует титульный лист с надписью на латыни, открывающий сборник материалов, в основном лингвистического характера, по изучению Индии. Словарь включает в себя слова, по большей части литературного языка, много слов высокого стиля: наследник, честь, идолопоклонство, царство, ложе, лоно, монах. Слов разговорных, низкого стиля, встречается очень мало (меньше десятка): блядь, курва, скотина, выблядок, говно. Довольно редко также попадаются и словарные статьи, в которых составитель использует синонимы к одному латинскому слову: hospitium — гостиница, жилище, квартира; maritus — сожитель, муж; navigo — плавати, по морю ходити; signitum — знак, примета; simplex — простой, "безхитростный" (человек) и некоторые другие. Кажется, словарь этот не представляет специального интереса для исследования, но сведения о нем, возможно, могли бы быть полезны в обобщающих работах по "словарной" тематике.

2) Латинско-церковнославянский словарь (1-я пол. XVIII в.; MS Hunter 316). Иногда составитель словаря использует русские слова для перевода, когда не знает церковнославянского аналога[22].

3) Немецко-русский разговорник, включающий в себя небольшой русско-английский словарь (1-я пол. XVIII в., MS Hunter 521). Немецко-русская, большая и основная часть словаря, содержит различные выражения, собранные по сто в тематические разделы, например: "Первые сто отчивыя пословицы. О благочестии и тягости, или злобости въ общество или въ народе", "Седмое сто о непокоиныхъ и покоиныхъ вещахъ", "Девятое сто о искусныхъ вещахъ". Всего в словаре содержится 1041 выражение. Для составителя этой части словаря русский язык явно не являлся родным. Это видно по тому, что в русском языке составитель не всегда чувствует себя уверенно: есть ошибки (например, кальки: "Я удивляю себя", "Имелъ я мой обедъ" и др.), иногда в скобках приводятся синонимы к русским словам ("Я хочу суптилную закрытую пословицу изъ цены вычернить [вымарать]", "Мандатъ переменяеть, стоитъ равно столко много яко отложено [убавлено, отставлено]"), некоторые выражения не переведены. Реалии, которые встречаются в словарном материале, также говорят о том, что, видимо, немец хотел выразить свои мысли на русском языке: "А содержу [люблю] ведро пива более, нежели катку полную грушнаго или яблошного сейдеру"; "Я мои питейныя сосуды и глиняной кувшинъ за 30 долхенъ (так!) [два и полфенига] продалъ".

Видимо, этот словарь можно считать одним из многочисленных разговорников, которые стали появляться на Руси еще в XV в. Исследуя ранние словари, Л.С.Ковтун писала: "...разговорники составлялись с целью помочь живому общению с людьми, говорящими на другом языке. Один из обычных методов составления таких словарей — запись с голоса. Описание слов чужой разговорной речи заключалась в подыскивании разговорных эквивалентов в своем языке"[23]. Изучение словарей и разговорников, составленных иностранцами на Руси, было начато работами М.П.Алексеева и Б.А.Ларина[24]. В последнее время было введено в научный оборот также немало такого рода памятников[25]. Изучение немецкой части глазговской рукописи также может помочь в расширении базы исследований по этой теме.

Английская часть словаря представляет собой 7 страниц (3 листа с оборотами и еще один лист) краткого русско-английского словаря. Для составителя и этой части словаря русский язык является неродным. В русских словах допущено довольно много ошибок, типичных для англоговорящих людей[26]. Словарь, видимо, носил исключительно утилитарный характер, так как слова записывались со слуха (например, "щелчок" записан как "шцолцек", "послезавтра" как "поле завтрииа", "белка" — "века" (синоним "сирвина"), "цирюльник" — "цырюлику"), а

распределены были не в алфавитном, а в "стихийно-тематическом" порядке[27]. Кроме того, карандашные пометы возле некоторых слов свидетельствуют о том, что словарем пользовались как учебным пособием и, видимо, отмечали выученные слова. Лексический состав словаря достаточно разнообразен: здесь есть и "вервное (так!) воскресение", и "сошествие святаго духа" (хотя такого рода слов крайне мало), и названия продуктов и кушаний (каша, суп, кислое молоко, сало), и названия животных и птиц (серна, горлица, селезень, сип, сова, "чапля", "овеzана" (обезьяна), "мураска" (муравей), комар и др.), обозначения родственников, утвари, различных предметов домашнего обихода, частей дома ("амвар" (амбар), чулан, порог, "трува" (труба), черпало, веник и др.). Довольно большую группу составляют слова так сказать "медицинской тематики": "глухии", "сапание", "храпение", "зевание", "чхание", "рьгание", "чирей", "оспа", "гнои в оушахъ", "плоскии нос" и др. Обращает на себя внимание и то, что в словаре существительных гораздо больше, чем других частей речи. Глаголы (видимо, опять-таки в силу того, что запись слов велась со слуха) приводятся либо в форме 3 лица единственного числа настоящего времени, либо (что чаще) в форме 1 лица единственного числа: "чещю", "орю", "рувлю" (рублю), "свижаю", "верегу" (берегу), "лаплю" (ловлю). Редко, но встречаются глаголы и в других формах: "назначить", "престанут", "выбегалъ".

В целом словарь, видимо, не является уникальным памятником и достаточно типичен для такого типа словарей. Единственное, что нам хотелось бы, но не удалось проверить, это соотношения между собою частей рукописи, англо- и немецко-русской. Если бы удалось установить, что какие-то взаимоотношения действительно существуют, это, возможно, оказалось бы плодотворным.

Следующая рукопись, находящаяся в библиотеке Университета в Глазго,— календарь XVIII в. (1752?) (MS Ferguson 140), лунные круги, таблицы, несколько молитв. Он довольно подробно описан в каталоге, кроме того, небольшой текст (лл. 27об.—28) "печать премудраго царя соломона" исследуется в отдельной статье[28].

Еще одна небольшая рукопись (MS General 1468) XVIII в., состоящая из трех листов, скатанных в рулон, представляет собой упражнения в каллиграфии. Помимо каталога, четыре коротких текста, находящиеся в этом памятнике, описаны в отдельной статье, посвященной древним славянским рукописям в библиотеках Британии[29].

Гораздо больший интерес, по нашему мнению, представляет сборник, содержащий разного рода материал о народах и языках азиатской части Русской империи (MS Hunter 211, начало XVIII в.). В рукописи есть несколько фрагментов, написанных кириллицей. Среди них "азбука турецкая, которая по указу его Императорского Величества въ низовомъ Астраханскомъ Походе

напечатана" (л. 38). На лл. 40, 41, 42 и 45 (по пагинации), которые являются вкладными, находятся краткие вопросы-ответы, объясняющие православное вероучение, "Члены веры християнския кратчаишиия въ оупотребление от мухомутанскои тмы въ светъ евангелския истины, обращающыхся. По вопросам и ответам". На лл. 53-54 (по другой пагинации) — цифровые значения букв с переводом на польский язык. Лист 51 вклеен поперек. Перед текстом на турецком языке находится текст на латыни, из которого следует, что приведенная ниже грамота была получена Петром I от Антиоха Кантемира. К сожалению, более никаких сведений об Антиохе Кантемире и его участии в составлении этих или каких-либо других документов из данного сборника нам найти не удалось.

В этой рукописи также содержатся два стихотворения Феофана Прокоповича в латинском и русском вариантах: "О Ладожском канале" и "Новопреставлшемуся Иеродиакону Адаму эпитафон"[30].

Рукописи университетской библиотеки в Эдинбурге — это нотированный ирмологий (MS 231) XVII в. и нотированный сборник (MS 232) XVI в. Последняя книга содержит не только указания для клира типа: "посем начинает левыи ликъ пети тихым гласом" (л. 598об.), "посем начинает пети правыи ликъ хероувимскоую песнь" (л. 599), но и подробное описание крюковых знаков. На л. 38 находится заголовок: "Имена знамению" после которого перечисляются крюковые знаки и их названия, расположенные по нарастанию степени сложности графического изображения комбинации знаков: параклит, кулизма, полкулизмы, змеица, голубчик, стопица (л. 38) ... фита мрачная, светлая, поездная, двоечелная, красная, спускная, фита зелная, большая (л. 38об.), высокая, перевяска, громогласная, обычная, кудрявая, кобыла, хабува, радуися большая, светлая, тресветлая (л. 39). На л. 39 начинается "Сказание по толкованию како поется коеждо знамение различное": "Крюкъ простыи и возгласитъ мало выше строки, а мрачныи крюкъ мало простаго выше, а параклитъ в начале стиха или в начале строкъ, якоже светлыи крюкъ ... аще ли статиа простая с крыжем велми ниже подержати, а стопица едина простая, или множество ихъ ино говорити их просто по строке, а дербица по дроби и гласом кверху" (л.41). На л. 41 есть название "Сказание како поется знамение в коемждо гласе попевки": "Закрытая статия простая в первом гласе и в пятом тряхнути, аще ли закрытая с точкою подержавъ тряхнути, а въ втором гласе и в шестом ты ж я закрытыя поются инако передними палки простыя трижды тряхнути подръживаючи ... параклит или крюкъ светлыи да скаменца да полкоулизмы простая не по обычаю поется но качается да крюкъ светлыи да палка, таж паки статиа светлая, також и въ всехъ гласахъ поется" (л.42). Содержание песнопений обоих сборников достаточно подробно описано в каталоге[31].

И наконец последняя рукопись, хранящаяся в Национальной Шотландской Библиотеке,— это список торгового устава, датированный 1668 г. (Adv. MS 22.5.4). Дата составления устава содержится в приписке на л.72: "и по указу великого государя и по помете боярина афонасья лаврентьевича ардина нащокина и по челобитью галанцовъ и амбурцовъ торговыхъ иноземцовъ списокъ со всего торговаго устава впред для торговые крепости и для подлинного ведома со всехъ стате данъ сросискою во РОЅм году апреля въ ДІм числе". На обложке имеется также запись о том, что книгу подарил Эдинбургскому Университету Джорж Патон в марте 1767 г. Клеминсон, ссылаясь на книгу под редакцией Ф.Дж.Гранта[33], сообщает, что некий Джорж Патон служил клерком на эдинбургской таможне в 1762 г. Вполне возможно, что именно ему и принадлежала эта рукопись. Вполне вероятно также, что целью приобретения книги кем-то из англичан или шотландцев был ее перевод, о чем свидетельствует надпись: "Commercien Reglamenta I". Перевод так и не был осуществлен, по крайней мере, он исследователям неизвестен. Торговый устав регламентирует в основном внешнеторговые и таможенные отношения: "На двине у архангельскаго города в таможне быти на ярманке гостъ с товарищи, а гостъ с товарищи воеводамъ в таможенныхъ торговых во всякихъ делехъ ни в чемъ не ведая чтоб в томъ великого государя казне в морехъ порухи не было" (Л. 1). В документе есть предписания, относящиеся и к городской администрации: "Воеводамъ по городомъ и таможеннымъ головамъ всякихъ купецкихъ людей с товаромъ в проездахъ не задерживать пропущать везде беззадержанья и во всякихъ работных людеи передовшиковъ и кормьщиков и извощиковъ на городехъ наймовать без воеводского ведома. Всякому волно было потому воеводы во многихъ городехъ для своихъ корысте задерживаетъ напрасна" (л. 10об.). В рукописи также определен порядок торговли для русских купцов и иностранцев, размеры пошлин на различные виды товара: соболей, "винные напитки" и др. Указываются в уставе и виды наказания за несоблюдение правил торговли на территории России: "А будет который иноземецъ запишет товаромъ своимъ не прямую цену с убавкою и те товары имать на Великаго Государя" (л. 12), "Учинитъ заказ крепко чтоб иноземецъ с ыноземцемъ никакими товары не торговали и не продавали и не меняли понеже Великому Государю в таможнехъ взборехъ Его Великаго Государя казне чинятца болшие недоборы, а рускимъ людемъ в торгахъ ихъ помешка и изнищение чинитца, и будетъ иноземцы межъ себе учнутъ торговать, а сыщется про то до пряма и те товары взять на Великаго Государя" (л. 15об.).

Несмотря на небольшое количество кириллических рукописей в библиотеках Шотландии и явную "несенсационность" нашего сообщения о них, думается, что более подробное описание древних рукописных материалов, хранящихся за рубежом,

сможет чем-то помочь отечественным ученым в их исследованиях.

1 Работа выполнена при содействии и финансовой поддержке Фонда Cyrus Clark Fellowship. Благодарю фонд, Кристофера Пайка, председателя организации Russian Language Undergraduate Studies, в рамках которой работает Фонд, Британский Совет в Москве за предоставленную возможность познакомиться с рукописными собраниями библиотек Шотландии.

2 См., например: Срезневский И.И. Славянские рукописи Британского музея в Лондоне и Бодлеанской библиотеки в Оксфорде. СПб., 1872.; Востоков А.Х. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума, составленное Александром Востоковым. СПб., 1842. N CCXLVI. С. 336-340; Сырку П.А. Заметки о славянских и русских рукописях в Bodleian Library в Оксфорде // ИОРЯС, Т. 7, кн. 4. 1902. С. 325-345; Т.12, кн.4. 1907 (изд. 1908). С. 87-140; Сырку П.А. Славянские и русские рукописи Британского музея в Лондоне // СОРЯС, 1908, 84 (N4). Из англоязычных работ 1-й половины 20 в. см., например: Madan, F., Craster H.H.E. Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford. Oxford, 1922.

3 Резюме этого доклада см.: Slavonic books in Oxford Libraries // Solanus, 1967, N 2. P. 6-10.

4 Cleminson, Ralph. A Union Catalogue of Cyrillic Manuscripts in British and Irish Collections. London, 1988.

5 Cleminson, R. A Union Catalogue... P. 50-61.

6 Lundbaek K. T.S.Bayer (1694-1738): Pioneer Sinologist. Scandinavian Institute of Asian Studies. Monograph Series, 54. London-Malmuo, 1986; Babinger F. Gottlieb Siegfried Bayer (1694-1738). Munich, 1915.

7 Dunn J.A. An early eighteenth-centuary Russian-Chinese-Manchu Dictionary // Scottish Slavonic Review. Glasgow, 1987, N 9. Autumn. P. 7-25.

8 Dunn J.A. An early eighteenth-centuary Russian-Chinese-Manchu Dictionary... P.9.

9 Готфрид Пашке (ум. ок. 1740 г.) сопровождал Байера в Санкт-Петербург в 1726 г., когда Байер был приглашен работать в Российскую Академию Наук.

10 Поликарпов Ф. Лексикон трехъязычный сиречь "Речение славянских, еллиногреческих и латинских сокровищ". М., 1704.

11 Dunn J.A. An early eighteenth-centuary Russian-Chinese-Manchu Dictionary... P.9.

12 Dunn J.A. An early eighteenth-centuary Russian-Chinese-Manchu Dictionary... P.21.

13 О школе и о русской миссии в Пекине см. подробнее: Скачков П.Е. Очерки русского китаеведения. М., 1977; Русско-китайские отношения 1689-1916. Официальные документы. М., 1958; Русско-китайские отношения в XVIII в.: Материалы и документы 1700-1725 гг. Т.1. М., 1978 (ред. Демидова Н.С., Мясников В.С.); Адоратский И. Православная миссия в Китае за 200 лет ее существования. Казань, 1897.

14 Например, "Роспись Китайскому государству и Лобинскому и иным государствам, жилым, и кочевым, и улисам, и великой Оби, и рекам, и дорогам", написанная Иваном Петлиным, тобольским казаком, главой первого официального посольства в Пекин в 1618 г., была опубликована на английском языке уже в 1625 г. Самуэлем Перчасом: S.Purchas. Haluytes Posthumus or Purchas his Piligrimes, Containing a history of the World in Sea Voyages and Land Travels by Englishmen and Others. London, 1625. Затем эта книга привлекла внимание Дж.Мильтона и вышла под его

редакцией в 1682 г.: A Brief History of Moscovia and of Other Lessknown Countries Lying Eastward of Russia as far as Cathay. London, 1682.

15 По результатам своего путешествия Дж.Белл написал книгу: Bell, John. Travels from St.—Petersburg in Russia to diverse parts of Asie. Vol. 1-2. Glasgow, 1763.

16 В книге Г.Каэна приводится список авторов словарей, которые были заказаны: Cahen, G. Histoire des relations de la Russie avec la Chine sous Pierre le Grand 1689-1730. Paris, 1912. P. XCVI.

17 Скачков П.Е. Очерки истории... С. 300.

18 Платковский был отстранен от должности и вынужден был вернуться в Россию.

19 Скачков П.Е. Очерки истории... С. 40.

20 Возможно, это положение стоит проверить более внимательно, сравнив, например, глазговский словарь с учебными тетрадями И.К.Россохина (Санкт-Петербург, БАН, Россохин, 23), одного из первых русских синологов, изучавшего китайский язык в русской школе в Пекине.

21 Описание водяных знаков см.: Cleminson, R. A Union Catalogue... P.60.

22 Об этой рукописи см. также: Young, J. & Aitken, P.A. Catalogue of the MSS in the Library of the Hunterian Museum in the University of Glasgow. Glasgow, 1908. P. 251-252.

23 Ковтун Л.С. Русская лексикография эпохи средневековья. М.—Л., 1963. С. 319.

24 Алексеев М.П. Английский язык в России и русский язык в Англии // Ученые записки ЛГУ. Серия филологических наук. Вып. 9. 1944. С. 81-82; Он же. "Книга русского языка" Т.Штрове 1546 г. и ее автор // Памяти академика Л.В.Щербы. Сборник статей. Л., 1951; Ларин Б.А. Парижский словарь московитов 1586 г. Рига, 1948; Он же. Русско-английский словарь Ричарда Джеймса 1618-1619 гг. Л., 1959.

25 См., например: Weismanns Petersburger Lexikon von 1731 // Specimina Philologiae Slavicat. Vol. 1-3. Band 46,47,48. Verlag Otto Sagner. München, 1982-1983.; Panzer Baldur, A.—E. Sellius Vocabularium Russo-Germanicum (1707) und Russorum Formulae Loquendi / Heidelberger Publikationen zur Slavistik. Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris. 1989; Фаловский А. "Ein Rusch Boech..." — русско-немецкий анонимный словарь-разговорник XVI в. // Studia Slavia. Tomus 37. Fascieuli 1-4. Budapest, 1991-92. P. 211-217.

26 В основном такого рода ошибки были отмечены английскими исследователями в описаниях других русско-английских и англо-русских словарей, хранящихся в Британии. См., например: Simmons, I.S.G., Unbegaum, B.O. Slavonic Manuscript Vocabularies in Bodleian Library // Oxford Slavonic Papers, 1951. N 2. P. 119-127.

27 Черты эти, по-видимому, являются общими для многих словарей, в том числе, и для знаменитого словаря Ричарда Джеймса: "Следствием практического назначения словаря и тех приемов, по которым он был составлен, является порядок слов, расположенных не по алфавиту. Слова следуют одно за другим в том порядке, в котором они были собраны. Тем не менее, они часто оказываются в составе тематических групп, иногда в антонимических парах, а иногда кажется, что порядок слов явился результатом фонетических ассоциаций. Такой принцип группировки имеет свои преимущества перед алфавитным, поскольку иногда слова, значения которых различаются не слишком сильно, могут быть переведены и объяснены в следующих друг за другом словарных статьях. Более того, весьма сомнительно, чтобы Джеймсу удалось дать такие тонкие различия в дефинициях русских слов (что является одной из интереснейших особенностей словаря), если бы он избрал алфавитный порядок организации материала". (См.: Simmons, I.S.G., Unbegaum, B.O. Slavonic Manuscript Vocabularies in Bodleian Library... P. 123-124; перевод наш).

28 Ryan, W.F. 'Solomon, SATOR, Acrostics and Leo the Wise' // Oxford Slavonic Papers, 1986, 19. P. 46-61.

29 Du Feu, V.M., Simmons, J.S.G. Early Russian Abecedaria in Oxford and London // Oxford Slavonic Papers, 1970, 3. P. 119-133.

30 Феофан Прокопович. Сочинения. М.—Л., 1961. / Ред. И.П.Еремин. С. 219-220; 485-486.

31 Cleminson, R. A Union Catalogue... P. 51-54.

33 Register of Marriages of the City of Edinburgh 1715-1800 / Ed. F.J.Grant. Edinburgh, 1922. P.610.

В.В.Кусков

ПАМЯТИ ДРУГА

Ушел из жизни Андрей Николаевич Робинсон — выдающийся ученый-филолог, крупный специалист в области истории древнерусской и славянской литератур, чьи труды пользуются широкой известностью не только в нашей стране, но и за рубежом.

Хочу поделиться своими воспоминаниями о далеких днях нашей студенческой молодости, когда полные надежд, романтических мечтаний мы собрались на окраине Москвы, в Сокольниках, в Ростокинском проезде в стенах Московского Института истории, философии и литературы, т.е. МИФЛИ.

Все прошли строгий отбор мандатной комиссии, где всегда присутствовала несколько зловещая фигура в черной гимнастерке тов. Додзина (уполномоченного соответствующих органов) и где с доброй улыбкой председательствовал Михаил Никитич Зозуля. Шел 1937 год, суровое время, которое мы по-настоящему поняли после.

И вот первые занятия на первом курсе, первые поточные лекции в 12 и 15 (самой большой аудитории), где на сцене в деревянном кресле сидел Д.Н.Ушаков и читал нам, первокурсникам, фонетику русского языка. И, наконец, языковые занятия немецким языком и латынью. Волею судеб и деканата я попал в одну языковую группу с Андреем Робинсоном, Верой Плотниковой, Владимиром Комом, Борисом Коганом, Тусей Домычевой. Среди нас, первокурсников, преимущественно восемнадцатилетних, Андрей выделялся своей внешней подтянутостью и интеллигентностью. Он был старше нас на целый год и поражал своей начитанностью, рассудительностью.

Вскоре, начиная со второго курса, определились и наши будущие научные интересы. Их в значительной мере определил Николай Каллиникович Гудзий, который в третьем семестре начал читать у нас, второкурсников, историю древнерусской литературы. Лекции прославленного профессора увлекли нас, и вскоре Андрей Робинсон, Вера Плотникова, Володя Никаноров и я стали членами семинара Н.К.Гудзия.

Семинар определил нашу дальнейшую судьбу. Нам были предложены темы Н.К.Гудзием, и каждый из нас избирал тему, намереваясь довести ее до конца. А.Н.Робинсон избрал для

своего изучения «Повесть об Азовском осадном сидении донских казаков».

Все мы, участники семинара, находились под обаянием личности своего учителя. Он сразу же стал приобщать нас к большой настоящей науке. Приглашал на заседания группы по изучению древней русской литературы, где нас поразила русская красавица Вера Дмитриевна Кузьмина, выступавшая с научным докладом. При том Н.К.Гудзий доверительно сообщил нам, что Вера Дмитриевна инженер-мостовик и уже построила не один мост, а вот теперь нашла себя в качестве исследовательницы "Повести о Бове Королевиче". Пригласил нас Николай Каллиникович и во Всесоюзный Комитет по делам высшей школы, где проводилось обсуждение только что появившегося его учебника «История древнерусской литературы». Учитель приглашал своих учеников к активному участию в дискуссии. Андрей выступил с очень содержательным словом.

Изучению «Повести об Азовском осадном сидении донских казаков» Андрей предавался самоотверженно и самозабвенно. Работа его увлекала. Он начал тщательно изучать рукописи и испытал подлинную творческую радость, когда ему удалось обнаружить автора повести — казачьего есаула Федора Порошина.

Однако не только наука занимала Андрея, которого мы, близкие его сокурсники, называли Дориком. У себя дома в небольшой квартирке в Мертвом переулке, который тогда носил название переулка Островского, он раскрывался еще с одной чисто человеческой стороны. Все мы в группе знали об увлечении Андрея Верой Плотниковой и радовались развитию их взаимной любви. Дома в неофициальной обстановке ярко проявлялась поэтическая натура Андрея. Он самозабвенно любил поэзию и великолепно читал стихи Владимира Маяковского, подражая Антону Шварцу. Все мы тогда увлекались знаменитыми чтецами: Владимиром Яхонтовым, Антоном Шварцем, Эммануилом Каминкой, Дмитрием Журавлевым. Часто ходили на их концерты.

Надолго остались в памяти наши шумные студенческие небольшие сборища в Стромынграде (общежитии на Стромынке), где группой мы собирались все вместе, шумно спорили, читали свои стихи, а Андрей всегда читал стихи Маяковского и вызывал всеобщее восхищение. Вспоминается день рождения Дорика в августе 1939 г. на даче в Братовщине (ст. Правда по Ярославской ж.д.). Помню, с каким оживлением Дорик и Вера танцевали тогда, как яркий румянец горел на щеках и как они самозабвенно отдавались танцу.

1939 год! Всеобщее ощущение тревоги. Зима. Финская война. Часть наших товарищей добровольцами пошли на фронт. Вскоре пришла весть: Виктор Панков, ушедший на фронт, возвратился с обмороженными ногами. Тогда мы много говорили, но не только о военных событиях. Начались политические

процессы. Они коснулись и нас, студентов. Бурные комсомольские собрания. Обсуждение на них судеб студентов — детей «врагов народа». Андрей участия в этих сборищах не принимал. Осторожно говорил о страшной власти толпы, стадности, которые к добру никогда и никого не приводят.

Наступила Отечественная война и мы разлучились на несколько лет. Андрей вместе с институтом уехал в эвакуацию, а затем ушел на фронт.

Встретились мы с Андреем уже после войны в Серебряном бору. Андрей — молодой счастливый супруг, аспирант кафедры русской литературы МГУ, заканчивал свою кандидатскую диссертацию. Он показал мне два огромных тома рукописи. Исследование было проведено тщательно. Защита прошла блестяще.

В 1946 г. я уехал в Свердловск на работу в Уральский университет, и теперь с Андреем мы стали встречаться редко. Но всегда при встречах обменивались мыслями и всегда встречались у своего незабвенного учителя Николая Каллиниковича на его квартире на ул.Грановского.

А.Н.Робинсон

АВТОБИОГРАФИЯ[1]

Я, Робинсон Андрей Николаевич, родился 8 августа 1917 г. в Краснодаре (тогда — Екатеринодаре). Отец мой Шимановский Николай Арсеньевич был ботаником; умер в Москве в 1951 г. Мать моя Робинсон Людмила Георгиевна — биолог; умерла в Москве в 1973 г. Дед отца был поляком, женатым на русской, дед матери был англичанином, женатым на шведке. Я ношу фамилию матери, так как (когда мне было 3 года) отец с нею разошелся.

Мой прапрадед Петер Робинсон — шотландец, женатый на англичанке, был ботаником-садоводом, и был приглашен в Крым, где занимался устройством парков; там он остался и умер, а его дети вошли в состав русской интеллигенции.

В 1926 г. я с матерью и бабушкой переехал в Москву, учился и в 1937 г. поступил на филологический факультет Института философии, истории и литературы им. Н.Г.Чернышевского. Этот институт в начале Великой Отечественной войны вошел в состав Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова, который я и окончил в Ашхабаде в 1942 г. До этого я женился 6 июня 1941 г. на Вере Александровне (Робинсон) Плотниковой, с которой я учился на одном курсе. В составе большой группы студентов нас направили в Дербент для уборки урожая винограда, где мы были рабочими в совхозе им. К.Маркса. Вернуться в Москву в октябре 1942 г. нам не разрешили (дорога на Ростов была разбита немецкими бомбардировщиками) и распределили по аулам в качестве учителей. Я преподавал почти все предметы в средней школе селения Тинит Даг.АССР и заведовал учебной частью. Весной 1942 г. мы, я и жена, освободились (официально) от этой работы и, переехав через Каспийское море, в Ашхабаде стали студентами, а затем аспирантами МГУ. Университет переехал в Свердловск, где я работал в качестве слесаря на военном заводе, а в октябре 1942 г. был мобилизован в Красную Армию и окончил Черкасское пехотное училище по минометному классу (оно было около Свердловска). Затем был в офицерских запасных полках (Челябинск, Зарайск), потом на 1-м Прибалтийском и 3-м Белорусском фронтах. Воевал в Литве, Латвии, Восточной Пруссии (участвовал в штурме крепости и города Кенигсберг). Демоби-

лизован был в Брянске (декабрь 1945 г.) и восстановлен в аспирантуре МГУ.

Моим учителем в студенческие и аспирантские годы был академик АН УССР проф. Н.К.Гудзий. В 1948 г. я защитил кандидатскую диссертацию, а в 1965 — докторскую[2]. Служил в аппарате Президиума АН СССР, заведуя аспирантурой по Отделению литературы и языка, затем (1950 г.) акад. В.В.Виноградов перевел меня в свой Институт языкознания АН СССР. В 1955 г. я был переведен в ИМЛИ им. А.М.Горького <...>. Заведую Сектором древнерусской литературы и литературы XVIII в. Член Союза писателей СССР, зам. председателя Советского комитета славистов, член Международного комитета славистов, участник семи международных конгрессов и многих симпозиумов. 23 раза выезжал из СССР, читал лекции во многих университетах США, Италии, Австрии, Югославии <...>. Ветеран труда <...>.

30.09.87 г.

(подготовила Т.В.Нечаева)

1 Автобиография А.Н.Робинсона взята из его личного дела в ИМЛИ.

2 Кандидатская диссертация А.Н.Робинсона была посвящена “Поэтической повести об Азове 1642 г.”, докторская — Жизнеописаниям Аввакума и Епифания.

Т.В.Нечаева

АНДРЕЙ НИКОЛАЕВИЧ РОБИНСОН (1917-1993). Материалы к биобиблиографии

Андрей Николаевич Робинсон — выдающийся славист нашего времени. Ему принадлежит более 250 печатных работ, большая часть которых посвящена сравнительно-типологическому изучению древнерусской и других инославянских литератур на фоне общеевропейского литературного процесса средневековья.

С 1955 г. А.Н.Робинсон работал в Институте мировой литературы им. А.М.Горького. С 1968 г. по 1988 г. заведовал Сектором древнерусской литературы и литературы XVIII в.

ОСНОВНЫЕ НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

I. Монографии и подготовка изданий

1. Историография славянского Возрождения и Паисий Хилендарский: Вопросы литературно-исторической типологии / (V Международный съезд славистов). М.: Изд. Акад.наук, 1963.— 143 с.

Из содержания:
Историограф и общество.
Историограф и читатель.
Историограф и историография.
Историограф и история.

2. Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследования и тексты / АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького. М.: Изд. Акад.наук, 1963.— 316 с.

Из содержания:

Творчество Аввакума и Епифания, русских писателей XVII в.

Историко-литературные проблемы изучения творчества Аввакума и Епифания.

Текстологические проблемы изучения творчества Аввакума и Епифания.

Правила публикации текстов и вариантов.

Жизнеописание Аввакума (текст).

Жизнеописание Епифания (текст).

Примечания к текстам и варианты.

Комментарий.

3. Борьба идей в русской литературе XVII века / АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им.А.М.Горького. М.: Наука, 1974.— 406 с.

Из содержания:

Становление абсолютизма и идейно-литературные противоречия.

Церемониальная эстетика и придворная литература.

Русские писатели и общественные движения второй половины XVII в.

"Богатство" и "бедность" в толкованиях русских писателей второй половины XVII в.

Литературная полемика об идеальном "образе" человека и изобразительное искусство.

Зарождение концепций литературного языка и стиля у восточнославянских писателей конца XVI-XVII в.

На путях к русской литературе нового времени (вместо заключения).

4. Софроний Врачанский. Жизнеописание: Житие и страдания грешного Софрония / Изд. подгот. Н.М.Дылевский, А.Н.Робинсон. Л.: Наука, Ленингр.отд., 1976.— 148 с.— (Литературные памятники / АН СССР).

Из содержания:

Житіе и страдания грешнаго Софронія (фотовоспроизведение автографа, ГПБ, собр. М.П.Погодина,№ 1204, под наблюдением А.Н.Робинсона).

Житіе и страдания грашнаго Софронія. Текст по автографу (подготовил А.Н.Робинсон).

Житие и страдания грешного Софрония. Перевод (Н.М.Дылевский).

А.Н.Робинсон, Н.М.Дылевский. Софроний Врачанский и его жизнеописание.

Даты жизни и деятельности Стойко Владиславова — Софрония Врачанского (подготовил Н.М.Далевский).

5. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья (XI-XIII вв.): Очерки литературно-исторической типологии / АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького. М.: Наука, 1980.— 336 с.

Из содержания:

Некоторые вопросы типологии литературного процесса.

Литература Киевской Руси в международных литературных взаимодействиях.

Древнерусский народный эпос в соотношениях с эпосом Востока и Запада.

Древнейшая русская литература среди европейских средневековых литератур.

"Русская земля" в "Слове о полку Игореве".

"Слово о полку Игореве" в ближайшем эпическом окружении.

"Слово о полку Игореве" и героический эпос Средневековья (Вместо заключения).

6. Житие Аввакума и другие его сочинения / Сост., вступ.ст. и коммент. А.Н.Робинсона. М.: Сов.Россия, 1991.— 368 с.— (Б-ка рус.худож. публицистики).

Из содержания:

Аввакум (личность и творчество).
Житие Аввакума (текст).
Челобитные, письма, послания.
Из "Книги бесед".
Из "Книги толкований".
Из "Книги обличений, или Евангелия вечного".
Комментарий.
Словарь древнерусских слов.

II. Статьи и публикации

7. Из наблюдений над стилем Поэтической повести об Азове // Уч.зап. МГУ. Вып. 118. Труды кафедры русской литературы. Кн. 2. М., 1946. С. 43-71*.

---

*Благодарю Лебедеву Е.Д., любезно предоставившую мне собранную ею картотеку печатных работ А.Н.Робинсона

8. Вопросы авторства и датировки Поэтической повести об Азове // Доклады и сообщения филол. фак-та МГУ. Вып. 5. М., 1948. С. 65-70.

9. Поэтическая повесть об Азове и политическая борьба донских казаков в 1642 г. // ТОДРЛ. М.;Л., 1948. Т. VI. С. 24-59.

10. Повести об азовском взятии и осадном сидении в 1637 и 1642 гг. (подгот. к печати) // Воинские повести древней Руси / Под ред. В.П.Адриановой-Перетц. М.;Л., 1949. С. 41-112; С. 273-283.

11. Повести об азовском взятии и осадном сидении // Там же. С. 166-243.

12. Комментарий археографический.

Комментарий географический и исторический // Там же. С. 261-266; С. 306-331.

13. Жанр Поэтической повести об Азове // ТОДРЛ. М.;Л., 1949. Т. VII. С. 98-130.

14. Фольклор (Глава V) // История культуры Древней Руси. Т. 2. М.;Л., 1951. С. 139-162.

15. Проблемы перевода "Слова о полку Игореве" // Вестник АН СССР. М., 1951.№ 12. С. 76-87.

16. Из истории изучения "Слова о полку Игореве". Неизданная статья М.Н.Сперанского // Известия АН СССР. Сер. лит. и яз. М., 1955. Т. 14. Вып. 3. С. 288-294.

17. Работа группы по изучению русской литературы в Институте мировой литературы им. А.М.Горького АН СССР // Известия АН СССР. Сер. лит. и яз. М., 1956, Т. 15. Вып. 3. С. 293-297.

18. К семидесятилетию Николая Каллиниковича Гудзия. (Очерк жизни и деятельности) // ТОДРЛ. М.;Л., 1957. Т. XIII. С. 319-325.

19. Аввакум и Епифаний (К истории общения двух писателей) // ТОДРЛ. М.;Л., 1958. Т. XIV. С. 391-403.

20. Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии // ТОДРЛ. М.;Л., 1958. Т. XV. С. 203-224.

21. О художественных принципах автобиографического повествования у Аввакума и Епифания // Славянская филология. Т. 2. (IV Международный съезд славистов). М., 1958. С. 245-272.

22. Литература 1629-х — 1640-х годов.

Литература 1640-х — начала 1690-х годов: (О переводной литературе) // История русской литературы: В 3-х тт. Т. 1. М.;Л., 1958. С. 310-315.

23. К вопросу о народно-поэтических истоках стиля "воинских" повестей Древней Руси // Основные проблемы эпоса восточных славян. М., 1958. С. 131-157.

24. Какие возникают задачи дальнейшего изучения "Слова о полку Игореве"? // Сборник ответов на вопросы по литературоведению. (IV Междунар. съезд славистов). М., 1958. С. 41-45.

25. Две жалованные грамоты 1510 г. псковским монастырям // Записки Отдела рукописей. М., 1961. Т. 24. С. 221-258.

(Совместно с С.М. Каштановым).

26. Avvakum et Dorothee (a propos des sources litteraires de la Vie d'Avvakum) // Revue des etudes slaves. T. 38. Paris, 1961. S. 165-171.

27. Автобиография Епифания // Исследования и материалы по древнерусской литературе. Вып. 1. М., 1961. С. 101-132.

28. Неизданная поэма М.А.Волошина о Епифании // ТОДРЛ. М.;Л., 1961. Т. XVII. С. 512-519.

29. Творчество Аввакума и общественное движение в конце XVII в. // ТОДРЛ. М.;Л., 1962. Т. XVIII. С. 149-175.

30. Обществените възгледи на Аввакум // Език и литература. София, 1963. Г. 18.№ 4. С. 1-16.

31. Вопросы издания древнерусского памятника по автографу (Житие Аввакума) // Исследования по лингвистическому источниковедению. М., 1963. С. 175-189.

32. Социология и фразеология символа "тесный путь" у Аввакума // Проблемы современной филологии: Сб.ст. к 70-летию акад. В.В.Виноградова. М., 1965. С. 438-442.

33. Идеология и внешность (взгляды Аввакума на изобразительное искусство) // Взаимодействие литературы и изобразительного искусства в Древней Руси. (ТОДРЛ). М.;Л., 1966. Т. XXVII. С. 355-381.

34. К проблеме "богатства" и "бедности" в русской литературе XVII в. (Толкование притчи о Лазаре и богатом) // Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967. С. 124-155.

35. Исповедь-проповедь (о художественности "Жития" Аввакума) // Историко-филологические исследования: Сб. ст. к 75-летию акад. Н.И.Конрада. М., 1967. С. 358-370.

36. Эпос Киевской Руси в соотношениях с эпосом Востока и Запада. (Народная оригинальность и международная типология) // Известия АН СССР. Сер. лит. и яз. М., 1967. Т. 26. Вып. 3. С. 209-226.

37. Памяти Н.К.Гудзия // Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967. С. 9-16.

38. Место и значение древнерусской литературы в литературном процессе Средневековья (к постановке проблемы) // Известия АН СССР. Сер. лит. и яз. М., 1968. Т. 27. Вып. 4. С. 301-313.

39. Литература Киевской Руси среди европейских средневековых литератур (типология, оригинальность, метод) // Славянские литературы: Докл. советской делегации. VI Междунар. съезд славистов. М., 1968. С. 49-116.

40. Библиография изданий Советского комитета славистов (1956-1966 гг.) // Там же. С. 636-645.

41. Учитель // Воспоминания о Николае Каллиниковиче Гудзии. М., 1968. С. 65-71.

42. Библиография трудов Н.К.Гудзия. Основная литература о жизни и деятельности Н.К.Гудзия // Там же.С. 150-182. (Совместно с А.К.Гудзий и В.И.Зайцевым).

43. Житие протопопа Аввакума (Подгот. текста и примеч.) // "Изборник": (Сб. произведений лит-ры древней Руси). М., 1969. С. 626-674; 782-790.

44. О преобразовании традиционных жанров как факторе восточноевропейского литературного процесса в переходный период (XVI-XVIII вв.) // Известия АН СССР. Сер. лит. и яз. М., 1969. Т. 28. Вып. 5. С. 408-414.

45. Задачи литературно-исторической типологии при изучении древнейшей русской литературы (факторы литературной однотипности и разнотипности) // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. Л., 1970. С. 19-30.

46. Зарождение концепции авторского стиля в украинской и русской литературах конца XVI—XVII века. (Иван Вишенский, Аввакум, Симеон Полоцкий) // Русская литература на рубеже двух эпох (XVII—начало XVIII в.). М., 1971. С. 33-83.

47. Памяти В.Д.Кузьминой // Там же. С. 11-18.

48. От редактора // Там же. С. 3-10.

49. В.Ф.Переверзев и его книга о литературе Древней Руси // В.Ф.Переверзев. Литература Древней Руси. М., 1971. С. 276-300.

50. Забытые работы В.В.Виноградова // Русская литература. Л.: 1971.№ 1. С. 164-167.

51. Историческое место и значение первого русского театра // Первые пьесы русского театра. М., 1972. С. 46-89. (Глава в ст.: Появление театра и драматургии в России XVII в.).

52. Заключение // Там же. С. 89-98.

53. Литература Киевской Руси в сравнительном освещении // Slavia. Praha, 1972. Roc. 41.№ 1. S. 31-39.

54. О закономерностях развития восточнославянского и европейского эпоса в раннефеодальный период // Славянские литературы. VII Междунар. съезд славистов. Докл. советской делегации. М., 1973. С. 178-224.

55. Политическое и эстетическое значение ранней поэзии Симеона Полоцкого (1656 г.) // Philologica. Исследования по языку и литературе: Памяти акад. В.М.Жирмунского. Л., 1973. С. 299-307.

56. Два русских женских характера (XVII век) // Искусство слова: Сб.ст. к 80-летию чл.кор. АН СССР Д.Д.Благого. М., 1973. С. 29-39.

57. Учение о формации как основа литературно-исторической типологии Средневековья // Современные проблемы литературоведения и языкознания: К 70-летию акад. М.Б.Храпченко. М., 1974. С. 211-226.

58. Первый русский театр как явление европейской культуры // Новые черты в русской литературе и искусстве (XVII— начало XVIII в.) М., 1976. С. 8-27.

59. "Слово о полку Игореве" и героический эпос Средневековья // Вестник АН СССР. М., 1976.№ 4. С. 104-112.

60. "Русская земля" в "Слове о полку Игореве" // "Слово о полку Игореве" и памятники древнерусской литературы. ТОДРЛ. Л., 1976. Т. XXXI. С. 123-136.

61. "Театральность" эпохи и ранняя русская драматургия // Пьесы любительских театров. М., 1976. С. 25-52.

(Глава в ст.: Рукописная драматургия и театральная жизнь первой половины XVIII в.).

62. Стиль достоверности // Культурное наследие Древней Руси. (Истоки. Становление. Традиции). М., 1976. С. 230-234.

63. Доминирующая роль русской драматургии и театра как видов искусства в эпоху петровских реформ // Славянские культуры в эпоху формирования славянских наций: XVIII-XIX вв. Материалы междунар. конф. ЮНЕСКО. М., 1978. С. 176-182.

64. Закономерности развития средневекового героического эпоса и символика "Слова о полку Игореве" // Славянские литературы. VIII Междунар. съезд славистов. Докл. советской делегации. М., 1978. С. 150-164.

65. Солнечная символика в "Слове о полку Игореве" // "Слово о полку Игореве". Памятники литературы и искусства XI-XVII вв. М., 1978. С. 7-58.

66. О задачах сближения славистической и тюркологической традиций в изучении "Слова о полку Игореве" // Там же. С. 191-206.

67. Творчество Аввакума в историко-функциональном освещении // Русская литература в историко-функциональном освещении. М., 1979. С. 98-181.

68. Об историко-функциональном изучении памятников древнерусской литературы // Известия АН СССР. Сер. лит. и яз. М., 1979. Т. 38. Вып. 6. С. 521-529.

69. Эволюция героических образов в повестях о Куликовской битве // Куликовская битва в литературе и искусстве. М., 1980. С. 10-38.

70. Закономерности движения литературного барокко // Wiener Slavistisches Jahrbuch. Bd. 26. Wien etc., 1980. S. 149-175.

71. Билінний епос Киівськоі Русі у співвідношеннях з епосом Заходу и Сходу // Літературна спадщина Киівськоі Русі і украінська література XVI-XVII ст. Киів, 1981. С. 59-82.

72. Закономерности движения литературного барокко: Место Симеона Полоцкого в русском литературном процессе // Wiener Slavistisches Jahrbuch. Bd. 27. Wien, 1981. S. 63-85.

73. Симеон Полоцкий и русский литературный процесс // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982. С. 7-45.

74. "Маршрут" апостола Андрея // Scando-Slavica. T. 29. Copenhagen, 1983. S. 77-100.

75. Литература Киевской Руси в мировом контексте // Славянские литературы. IX Междунар. съезд славистов. Докл. советской делегации. М., 1983. С. 3-24.

76. Введение // Актуальные проблемы исследования славянских литератур (к IX Междунар. съезду славистов в Киеве). М., 1983. С. 5-8.

77. Литературы Центральной и Юго-Восточной Европы. Введение

1. У истоков славянской письменности.
2. Болгарская литература.
// История всемирной литературы: В 9-ти тт. Т. 2. М., 1984. С. 369-370; 373-389.

78. Литература Древней Руси // Там же. С. 408-437.

79. Воинствующая грамматика и текст (XVII в.) // Русский язык. Функционирование грамматических категорий. Текст и контекст. М., 1984. С. 112-134.

80. Симеон Полоцкий — астролог // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 177-184.

81. "Слово о полку Игореве" в поэтическом контексте мирового Средневековья // Вопросы литературы. М., 1985.№ 6. С. 118-139.

82. "Слово о полку Игореве" на фоне героического эпоса мирового Средневековья // Славянские культуры и мировой культурный процесс. Материалы Междунар. науч. конф. ЮНЕСКО. Минск, 1985. С. 399-402.

83. Автор "Слова о полку Игореве" и его эпоха // "Слово о полку Игореве" — 800 лет / Сост. Л.И.Сазонова. М., 1986. С. 153-191.

84. Житие протопопа Аввакума (подгот. текста) // Изборник: Повести Древней Руси. М., 1986. С. 357-383.

85. Солнечная символика в повестях о Куликовской битве // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 184-189.

86. Литературы Центральной и Юго-Восточной Европы. Введение // История всемирной литературы: В 9-ти тт. Т. 4. М., 1987. С. 281-290.

87. Славянские литературы среди средневековых литератур мира (старший период) // Славянские литературы. X Междунар. съезд славистов. Докл. советской делегации. М., 1988. С. 3-19.

88. "Слово о полку Игореве" среди поэтических шедевров Средневековья // "Слово о полку Игореве": Комплексные исследования. М., 1988. С. 7-37.

89. Образы солнца в "Слове о полку Игореве" // Поэзия. М., 1989.№ 54. С. 113-116.

90. Вместо введения. Идеологические закономерности движения литературного барокко // Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII — начала XVIII в. М., 1989. С. 4-26.

91. Побег князя Игоря из половецкого плена (причины и последствия) // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 148-154.

92. О задачах русского литературоведения: (Работа с источниками) // Российский литературоведческий журнал. М., 1993.№ 1. С. 87-100.

III. Статьи, написанные для 2-го изд. Краткой литературной энциклопедии.

93. Гудзий Н.К. // КЛЭ. Т. 2. М., 1964. Стб. 435-436.

94. "Житие Александра Невского" // Там же. Стб. 945-946.

95. Жития святых // Там же. Стб. 649-948.

96. Иларион // КЛЭ. Т. 3. М., 1966. Стб. 81.

97. Истомин Карион // Там же. Стб. 226-227.

98. "История о Казанском царстве" // Там же. Стб. 236.

99. Каменевич-Рвовский Т. // Там же. Стб. 343-344.

100. Коробейников Т. // Там же. Стб. 752-753.

101. Курбский А.М. // Там же. Стб. 914.

102. Лихачев Д.С. // КЛЭ. Т. 4. М., 1967. Стб. 397-398.

103. Лука Жидята // Там же. Стб. 441.

104. Макарий // Там же. Стб. 512.

105. "Маргарит" // Там же. Стб. 605-606.

106. "Моление Даниила Заточника" // Там же. Стб. 924-925.

107. Нестор // КЛЭ. Т. 5. М., 1968. Стб. 247.

108. Нестор Искандер // Там же. Стб. 247-248.

109. Нил Сорский // Там же. Стб. 289.

110. Новгородские летописи // Там же. Стб. 305-306.

111. Паисий Хилендарский // Там же. Стб. 535.

112. Патерик // Там же. Стб. 624-625.

113. Древнерусская литература (В разделе: Русская литература) // КЛЭ. Т. 6. М., 1971. Стб. 442-447.

114. "Русская Историческая Библиотека" // Там же. Стб. 438-439.

115. "Шемякин суд" // КЛЭ. Т. 8. М., 1975. Стб. 687-688.

116. "Шестоднев" // Там же. Стб. 704.

IV. Рецензии

117. В.Ф.Ржига. Слово Софония Рязанца о Куликовской битве ("Задонщина") / Под ред. Н.Ф.Бельчикова. М.: Изд-во МГПИ, 1947. 100 С. (МГПИ им. В.И.Ленина. Уч. записки. Т. 43).
Рец.: Советская книга. М., 1948.№ 5. С. 105-110.

118. "Слово о полку Игореве": Сб. исследований и статей / Под ред. В.П.Адриановой-Перетц: М.;Л., Изд-во Акад наук, 1950. 480 с. (АН СССР. Ин-т рус.лит-ры /Пушкинский Дом/).
Рец.: Советская книга. М., 1951.№ 7. С. 105-110.

119. Д.С.Лихачев. "Слово о полку Игореве": Историко-литературный очерк. М.;Л., Изд-во Акад. наук, 1950. 164 с.
Рец.: Известия АН СССР. Сер. лит. и яз. М., 1951. Т. 10. Вып. 4. С. 403-406.

120. И.А.Новиков. Пушкин и "Слово о полку Игореве". М.: Сов.писатель, 1951. 128 с.
Рец.: Известия АН СССР. Сер. лит. и яз. М., 1951. Т. 10. Вып. 6. С. 596-603.

121. Описание русских и славянских пергаменных рукописей. Рукописи русские, болгарские, молдовлахийские, сербские / Сост. Е.Э.Гранстрем. Под ред. Д.С.Лихачева. Л., 1953. 131 с. (Гос. публичная б-ка им.М.Е.Салтыкова-Щедрина. Труды Отдела рукописей).
Рец.: Известия АН СССР. Сер. лит. и яз. М., 1954. Т. 13. Вып. 2. С. 194-197.

122. Anthology of old Russian literature / Ed. by Ad. Stender-Petersen. In collab. with Congrat-Butler. New York: Collumbia Univ. press, 1954. 542 p.
Рец.: Антология древней русской литературы // Вопросы литературы. М., 1957.№ 1. С. 239-242.

123. Д.С.Лихачев. Человек в литературе Древней Руси: М.;Л., Изд-во Акад.наук, 1958. 186 с. (АН СССР. Ин-т рус.лит. /Пушкинский Дом/).
Рец.: Проблема характера в древнерусской литературе // Вопросы литературы. М., 1959.№ 9. С. 225-230.
(Совместно с Я.Эльсберг).

124. Д.С.Лихачев. Текстология: На материале русской литературы X-XVII вв. М.;Л.: Изд-во Акад. наук, 1962. 606 с. (АН СССР. Ин-т рус.лит. /Пушкинский Дом/).
Рец.: Текстологията като самостоятелна наука // Език и литература. София, 1963. Г. 18.№ 5. С. 111-113.

125. В.Д.Кузьмина. Рыцарский роман на Руси. Бова, Петр Златых Ключей. М.: Наука, 1964. 355 с. (АН СССР. Ин-т миров.лит-ры им. А.М.Горького).
Рец.: Рыцарският роман на Руси // Език и литература. София, 1965. Г. 20.№ 4. С. 101-102.

126. В.В.Кусков. История древнерусской литературы: (Учебник для филол. спец-тей ун-тов и спец-ти "журналистика"). 3-е изд., испр. и доп. М.: Высш.шк., 1977. 247 с.
Рец.: Новый учебник по истории древнерусской литературы // Вестник МГУ. Сер. IX: Филология. М., 1978.№ 4. С. 85-88.

127. Л.Н.Пушкарев. Общественно-политическая мысль России. Вторая половина XVII в.: Очерки истории. М.: Наука, 1982. 288 с.
Рец.: История СССР. М., 1984.№ 1. С. 202-204.

V. Книги, вышедшие под редакцией или при участии А.Н.Робинсона

128. Очерки по истории языкознания в СССР / Ред колл.: В.И.Борковский (отв.ред.)... А.Н.Робинсон и др. (Проспект для обсуждения). М., 1953. 59 с. (АН СССР. Отд-е лит. и яз. Комис. по истории филол наук).

129. Ф.Ф.Фортунатов. Избранные труды / Ред.колл.: М.Н.Петерсон (отв.ред.) ... А.Н.Робинсон и др. Вступ. ст. М.Н.Петерсона. М.: Учпедгиз.
Т.1. М., 1956. 450 с.
Т.2. М., 1957. 471 с.

130. История русской литературы: В 3-х тт. / Гл. ред. Д.Д.Благой. М.;Л.: Изд-во Акад. наук. Т. 1. Литература X-XVIII вв. / В.П.Адрианова-Перетц... А.Н.Робинсон и др. М.;Л., 1958. 730 с.
То же на болг. и венг. языках.

131. Основные проблемы эпоса восточных славян: Сб. ст. / Ред.колл.: В.В.Виноградов... А.Н.Робинсон и др. М.: Изд-во Акад. наук, 1958. 346 с. (АН СССР. Ин-т миров.лит-ры им. А.М.Горького. АН УССР. Ин-т искусствоведения, фольклора и этнографии).

132. Сборник ответов на вопросы по литературоведению. IV Междунар. съезд славистов / Ред. колл.: Н.К.Гудзий, С.В.Никольский, А.Н.Робинсон. М.: Изд-во Акад. наук, 1958. 295 с.

133. Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике: Докл. советских ученых на IV Междунар. съезде славистов / Гл.ред. В.В.Виноградов; ред. тома А.Н.Робинсон. М.: Изд-во Акад. наук, 1960. 342 с. (АН СССР. Советский комитет славистов).

134. Исследования по славянскому литературоведению и стилистике: Докл. советских ученых на IV Междунар. съезде славистов / Гл. ред. В.В.Виноградов; ред. тома: Ф.Ф.Кузьмин и А.Н.Робинсон. М.: Изд-во Акад. наук, 1960. 376 с. (АН СССР. Советский комитет славистов).

135. IV Международный съезд славистов. Отчет / Гл.ред. В.В.Виноградов; Н.И.Толстой... А.Н.Робинсон и др. М.: Изд-во Акад.наук, 1960. 373 с.

136. IV Международный съезд славистов. Материалы дискуссии. Т. I: Проблемы славянского литературоведения, фольклористики и стилистики / Гл. ред. В.В.Виноградов; ред. тома А.Н.Робинсон. М.: Изд-во Акад. наук, 1962. 647 с.

137. Славянские литературы. Доклады советской делегации. V Междунар. съезд славистов / Гл.ред. В.В.Виноградов; ред. тома А.Н. Робинсон. М.: Изд-во Акад. наук, 1962. 378 с.

138. Проблемы современной филологии: Сб.ст. к 70-летию акад. В.В.Виноградова / Предисл. Н.Ю.Шведова; Ред. колл.: М.Б.Храпченко (гл.ред.)... А.Н.Робинсон и др. М.: Наука, 1965. 475 с. (АН СССР. Отд-ние лит-ры и яз.)

139. Историко-филологические исследования: Сб. ст. к 75-летию акад. Н.И.Конрада / Ред. колл.: М.Б.Храпченко (гл.ред.)... А.Н.Робинсон и др. М.: Наука, 1967. 511 с. (АН СССР. Отд-ние лит. и яз.)

140. Славянские литературы. Доклады советской делегации. VI Междунар. съезд славистов / Гл. ред. Д.Ф.Марков; ред. тома А.Н.Робинсон. М.: Наука, 1968. 646 с.

141. Русская литература на рубеже двух эпох (XVII — начало XVIII в.) / Отв. ред. А.Н.Робинсон; АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького. М.: Наука, 1971. 431 с. (Исследования и материалы по древнерусской лит-ре; вып. 3).

142. Ранняя русская драматургия (XVII — первой половины XVIII в.) / Гл. ред. А.Н.Робинсон. I. Первые пьесы русского театра / Изд. подгот. О.А.Державина. Под ред. А.Н.Робинсона. Вступ. ст. О.А.Державиной и др. М.: Наука, 1972. 511 с. (АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького).

143. Русская драматургия последней четверти XVII — начала XVIII в. / Изд. подгот. О.А.Державина и др. Под ред. О.А.Державиной. М.: Наука, 1972. 368 с. (АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького). Ранняя русская драматургия (XVII — первой половины XVIII в.) Ред. колл.: ... А.Н.Робинсон (гл.ред.) 2).

144. Пьесы школьных театров Москвы /Подгот. О.А.Державина, А.С.Дёмин, А.С.Елеонская и др. Под ред. А.С.Дёмина. М.: Наука, 1974. 583 с. (АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького). Ранняя русская драматургия (XVII — первой половины XVIII в.) Ред. колл.: ... А.Н.Робинсон (гл.ред.) 3).

145. Пьесы столичных и провинциальных театров первой половины XVIII в. / Изд. подгот. О.А.Державина и др. М.: Наука, 1975. 734 с. (АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького). Ранняя русская драматургия (XVII — первой половины XVIII в.) Ред. колл.: ... А.Н.Робинсон (гл.ред.) 4).

146. Пьесы любительских театров / Подгот. В.П.Гребенюк, О.А.Державина, А.С.Демин и др. Под ред. А.Н. Робинсона. М.: Наука, 1976. 859 с. (АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького). Ранняя русская драматургия (XVII — первой половины XVIII в.) Ред. колл.: ... А.Н.Робинсон (гл.ред.) 5).

147. Славянские литературы. VII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации / Ред. колл.: М.П.Алексеев, Д.Ф.Марков, А.Н.Робинсон. М.: Наука, 1973. 558 с.

148. Новые черты в русской литературе и искусстве. (XVII — начало XVIII в.): Сб.ст. / Отв. ред. А.Н.Робинсон. М.: Наука, 1976. 284 с. (АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького). Исследования и материалы по древнерусской лит-ре; вып. 4).

149. Программы педагогических институтов. Древняя русская литература / Отв.ред. А.Н.Робинсон; Мин-во просвещ. СССР. М., 1977. 17 с.

150. Славянские литературы. VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации / Ред. колл.: М.П.Алексеев, Д.Ф. Марков, А.Н.Робинсон, В.П.Гребенюк. М.: Наука, 1978. 520 с.

151. Русская старопечатная литература (XVI — первая четверть XVIII в.) / Гл.ред. А.Н. Робинсон. I. Литературный сборник XVII в. "Пролог" / Под ред. А.С.Демина. Подгот. О.А.Державина и др. М.: Наука, 1978. 287 с. (АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького).

152. Панегирическая литература петровского времени / Подгот. В.П.Гребенюк. Под ред. О.А.Державиной. М.: Наука, 1979. 311 с. (Рус. старопечатная лит-ра (XVI — первая четверть XVIII в.) / АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького; Ред.колл.: ... А.Н.Робинсон (гл. ред.); /2/).

153. Тематика и стилистика предисловий и послесловий / Подгот. А.С.Демин, А.С.Елеонская, Л.А.Итигина и др. Под ред. А.С.Демина. М.: Наука, 1981. 303 с. (Рус. старопечатная лит-ра (XVI — первая четверть XVIII в.) / АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького; Ред.колл.: ... А.Н.Робинсон (гл.ред.); /3/).

154. Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность / Подгот. В.К.Былинин, В.П.Гребенюк, О.А.Державина и др. Под ред. А.Н.Робинсона. М.: Наука, 1982. 352 с. (Рус. старопечатная лит-ра (XVI — первая четверть XVIII в.) / АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького; /4/).

155. Куликовская битва в литературе и искусстве / Отв. ред. А.Н.Робинсон. М.: Наука, 1980. 288 с. (АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького. Исследования и материалы по древнерусской литературе. Вып. 6).

156. Программа педагогических институтов. Введение в литературоведение, древняя русская литература, русская литература, практикум по советской литературе. Сб. 7 / Отв. ред. А.Н.Робинсон. М.: Просвещение, 1981. 11 с.

157. Славянские литературы. IX Международный съезд славистов. Доклады советской делегации / Ред. колл.: Г.В.Степанов, В.М.Гацак, С.В.Никольский, А.Н.Робинсон и др. М.: Наука, 1983. 365 с.

158. Резюме докладов и письменных сообщений.IX Международный съезд славистов. Доклады советской делегации / Ред. колл.: Г.В.Степанов (отв. ред.), В.П.Гребенюк, А.Н.Робинсон и др. М.: Наука, 1983. 646 с.

159. Сумаруков Г.В. Кто есть кто в “Слове о полку Игореве” / Рецензент А.Н.Робинсон. М.: Изд-во МГУ, 1983. 142 с.

160. История всемирной литературы: В 9-ти тт. / АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького. Гл.ред. Г.П.Бердников. М.: Наука. Т. 2 / С.С.Аверинцев, Л.Н.Арутюнов... А.Н.Робинсон и др. 1984. 672 с. Т. 4 / Л.А.Аганина, Н.И.Балашов... А.Н.Робинсон и др. 1987. 687 с.

161. “Слово о полку Игореве” — 800 лет / Сост. Л.И.Сазонова. Ред.колл.: А.Н.Робинсон. М.: Сов.писатель, 1986. 575 с.

162. Славянские литературы в процессе становления и развития: От древности до середины XIX века / Отв.ред. А.В.Липатов. Рецензенты:... А.Н.Робинсон. М.: Наука, 1987. 336 с. (АН СССР. Ин-т славяноведения и балканистики).

163. Ломоносов и русская литература: Сб.ст. / Отв.ред. А.С.Курилов. Ред.колл.: А.Н.Робинсон и др. М.: Наука, 1987. 389 с. (АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького).

164. Проблемы славянского литературоведения. (К X Международному съезду славистов): Сб. обзоров / Ред. колл.: В.Д.Андреев, Н.И.Балашов, Ф.М.Березин (отв.ред.)... А.Н.Робинсон и др. М.: Наука, 1988. 266 с. (АН СССР. Ин-т научной информации по общест. наукам. Комитет славистов СССР).

165. Славянские литературы. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации / Отв.ред. П.А.Николаев. Ред. колл.: ... А.Н.Робинсон и др. М.: Наука, 1988. 365 с.

166. Записки русских путешественников XVI — XVII вв. / Сост. Н.И.Прокофьев. Рецензент: А.Н.Робинсон. М.: Сов.Россия, 1988. 527 с. (Сокровища древнерусской лит-ры).

167. "Слово о полку Игореве": Комплексные исследования / Отв.ред. А.Н.Робинсон. М.: Наука, 1988. 439 с. (АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького).

168. Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII — начала XVIII в. / Отв. ред. А.Н.Робинсон. М.: Наука, 1989. 233 с. (АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького).

169.Елеонская А.С. Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века / Отв.ред. А.Н.Робинсон. М.: Наука, 1990. 222 с. (АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького).

170. Федоров В.И. Русская литература XVIII в. / Рецензенты: И.П.Щеблыкин, А.Н.Робинсон. 2-е изд. М.: Просвещение, 1990. 351 с. (Учебн. для пед. ин-тов).

171. Древнерусская литература: Изображение общества / Ред.колл.: М.А.Айвазян, А.С.Демин (отв.ред.), А.С.Елеонская, А.Н.Робинсон. М.: Наука, 1991. 245 с. (АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького).

172. Сазонова Л.И. Поэзия русского барокко: (вторая половина XVII — начало XVIII в.) / Отв.ред. А.Н.Робинсон. М.: Наука, 1991. 263 с. (АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А.М.Горького).

173. Филипповский Г.Ю. Столетие дерзаний: (Владимирская Русь в литературе XII в.) / Отв. ред. А.Н.Робинсон. М.: Наука, 1991. 160 с. (Литературоведение и языкознание / АН СССР).

174. 1000-летие крещения Руси / Гл.ред. А.Н.Робинсон. М., 1993. См. наст. изд.

Некрологи

175. Кусков В.В. Андрей Николаевич Робинсон (1917-1993) // Российский литературоведческий журнал. М., 1993.№ 2. С. 264-265.

176. Лихачев Д.С. Его не будет с нами. А.Н.Робинсон (1917-1993) // Известия Академии наук. Сер. лит. и яз. М., 1993. Т. 52.№ 5. С. 92-93.

НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧ ПРОКОФЬЕВ,
доктор филологических наук, профессор

(6 декабря 1909 — 22 мая 1995)

Не стало Николая Ивановича Прокофьева — старейшего медиевиста, доктора филологических наук, профессора кафедры русской литературы МПГУ (бывш.МГПИ) им.В.И.Ленина, ученого, Учителя, человека тонкой души и большой мудрости.

Н.И.Прокофьев соединил своей жизнью несколько эпох: он родился до революции, как ученый начал заниматься древнерусской литературой в 30-е гг., Отечественная война провела его дорогой князя Игоря и окончательно обратила к великому прошлому России. Значение его теоретических статей, помещенных в скромных вузовских сборниках, пожалуй, только сейчас начинает осознаваться. Они были посвящены проблемам художественного метода и мировоззрения в древнерусской литературе, жанров и их исторической жизни стали важным вкладом в теоретическое осмысление древнерусского литературного наследия.

Продолжая традиции дореволюционных медиевистов, в первую очередь, Ф.И.Буслаева и Н.П.Сидорова, Николай Иванович Прокофьев всегда опирался в своих теоретических представлениях на текст, двигаясь, таким образом, от рукописи, текстологических исследований — к осмыслению всего литературного процесса.

Н.И.Прокофьев вошел в науку и как исследователь Видений (см. его кандидатскую диссертацию) и Хожений (тема докторской диссертации), многие тексты которых были им опубликованы впервые.

Как учитель Николай Иванович был необычайно мудр и тактичен, приветствуя в своих учениках творческую свободу. Без преувеличения можно сказать, что в стенах МГПИ возникла и укрепилась “прокофьевская” школа.

В последние месяцы своей жизни Н.И.Прокофьев много размышлял о человечности древнерусской литературы: это было так “по-прокофьевски” — обратиться в наш “жестокий

век" за нравственной поддержкой к древнерусским авторам, но статье на эту тему не суждено было быть дописанной.

Человек с таким точным нравственным чувством, с таким научным и жизненным опытом был необходим, и, казалось, что он всегда будет рядом. И вот, 22 мая 1995 г., в день св.Николая, Николая Ивановича Прокофьева не стало...

Светлая и вечная память!..

Л.И.Алехина, О.В.Гладкова, А.В.Каравашкин, Е.В.Николаева, Н.И.Пак, Н.В.Трофимова

ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ СПИСОК ТРУДОВ

1943

1. Н.А.Некрасов о любви к Родине // За честь Родины*. 1943. 5 окт. No 180.

2. Генерал Петр Багратион // За честь Родины. 1943. 14 окт. No 182.

3. Веками славятся доблесть и геройство русских солдат // За честь Родины. 1943. 15 дек. No 197.

1944

4. Крымская земля. (В помощь агитатору) // За честь Родины. 1944. 9 апр. No 44.

5. Севастополь. (Из прошлого города-героя) // За честь Родины. 1944. 26 апр. No 53.

6. Заповеди Суворова."Будь вынослив!" // За честь Родины. 1944. 20 июн. No 70.

7. Заповеди Суворова. "Владей оружием!" // За честь Родины. 1944. 24 июн. No 72.

8. Заповеди Суворова. "Будь смелым!" // За честь Родины. 1944. 18 июл. No 74.

9. Заповеди Суворова. "Удивить — победить!" // За честь Родины. 1944. 20 июл. No 83.

10. А.П.Чехов. (К 40-летию со дня смерти) // За честь Родины. 1944. 22 июл. No 84. (Псевдоним Н.Павлов).

11. Моральный облик советского воина. (В помощь агитатору) // За честь Родины. 1944. 14 авг. No 95.

12. Пропаганда подвига. (Из опыта партийно-политической работы в бою) // За честь Родины. 1944. 9 сент. No 109.

13. Гусар Самусь и его партизаны // За честь Родины. 1944. 26 сент. No 118.

14. Так сражаются герои // За честь Родины. 1944. 4 окт. No 121.

15. Партийное поручение в бою // За честь Родины. 1944. 16 окт. No 126.

16. Великий русский баснописец. (К 100 летию со дня смерти И.А.Крылова) // За честь Родины. 1944. 21 нояб. No 142.

17. Георгиевские кавалеры — деды и прадеды кавалеров ордена Славы // За честь Родины. 1944. 25 нояб. No 144.

18. Киров с нами // За честь Родины. 1944. 1 дек. No 147. (Псевдоним Н.Павлов).

1945

19. Подвиг // За честь Родины. 1945. 23 февр.

20. Пламенный советский патриот. (К 15-летию со дня смерти В.В.Маяковского) // За честь Родины. 1945. 13 апр. No 55.

21. Подвиг. Наши герои // За честь Родины. 1945. 4 июн. No 81.

22. Неизвестный солдат // За честь Родины. 1945. 24 июл. No 106.

23. Великий полководец Михаил Кутузов. (К 200-летию со дня рождения // За честь Родины. 1945. 5 окт. No 118.

24. Документы о славе и доблести русского оружия. (Библиография) // За честь Родины. 1945. 24 окт. No 126.

25. Рец.: Путь к счастью. (В.Смирнов. Сыновья. М., 1945). // Коммунар**, 1945. 16 нояб. No 226.

26. Л.Н.Толстой о русском воине. (К 35-летию со дня смерти Л.Н.Толстого) // За честь Родины. 1945. 16 нояб. No 135.

27. Народный трибун С.М.Киров // За честь Родины. 1945. 30 нояб. No 140. (Псевдоним Н.Павлов).

28. В лесах Прибалтики. Молодым бойцам о наших боевых традициях // За честь Родины. 1945. 16 дек. No 146.

29. Победил русский солдат // За честь Родины. 1945. 19 дек. No 147.

30. Рец.: Замечательная книга о партизанской борьбе. (П.Игнатов. Записки партизана. М., 1944). // Коммунар. 1945. 23 дек. No 253.

1946

31. Подвиг // За честь Родины. 1946. 6 янв. No 3***. 1949.

32. "Видения" крестьянской войны и польско-шведской интервенции начала XVII в. (Из истории жанров литературы русского средневековья): Дис. канд. филол. наук. М., 1949. 320 с. (Машинопись).

33. "Видения" крестьянской войны и польско-шведской интервенции начала XVII в. (Из истории жанров литературы русского средневековья): Автореф. дис. канд. филол. наук. М., 1949.

1950

34. Максим Горький и Виктор Васнецов // Огонек. 1950. No 50. С.24.

35. Примечания // Максим Горький. Фома Гордеев. М.; Л., 1950. С. 353-355.

1951

36. Неизвестные письма Н.А.Некрасова. (Из истории поэмы "Русские женщины") // Огонек. 1951. No 10. С.24.

37. Неизвестная драма К.Ф.Рылеева. (К 125-летию со дня казни декабристов) // Огонек. 1951. No 30. С.24.

38. Гоголь Николай Васильевич (1809-1852): Опись документальных материалов личного фонда No 139 / Под ред. Н.И.Прокофьева. М., 1951. 20 с.

1953

39. Об изучении теории литературы в школе // Литература в школе. 1953. No 5. С.3-7.

1954

40. Неопубликованное письмо Рылеева // Огонек. 1954. No 2. С. 30.

41. Из неизданного литературного наследия К.Ф.Рылеева. (Подготовка текстов к печати) // Литературное наследство. Т.59 (Декабристы-литераторы, ч.1). М., 1954. С.3-136, 165-168, 281-283, 137-154. (В соавторстве с Оксманом Ю.Г., Снытко Т.Г., Цейтлиным А.Г.).

42. Проблема типического в курсе литературы VIII-X классов средней школы: Пособие для преподавателей русского языка и литературы. М., 1954. 88 с. (В соавторстве с Молдавской Н.Д.).

1955

43. Преподавание литературы в школах рабочей молодежи / Под ред. Н.И.Прокофьева. М., 1955. 208 с.

1956

44. О преодолении последствий культа личности в преподавании истории и литературы // Советская педагогика. 1956. No 9. С.19-30. (В соавторстве с Кинкулькиным А.Т. и Молдавской Н.Д.).

1957

45. Некоторые вопросы преподавания литературы в старших классах. М., 1957. 98 с.

1958

46. Об изучении теории литературы в VIII классе // Преподавание литературы в VIII классе. М., 1958. С.196-263.

47. Преподавание литературы // Соединение обучения с производительным трудом учащихся. М., 1958. С.37-43.

1959

48. Введение // О преподавании литературы в школе в 1959/60 учебном году. М., 1959. С.3-6. Повторение на уроках литературы // Там же. С.56-59.

1961

49. Формирование понятий по теории литературы в старших классах. М., 1961. 48 с.

1962

50. Рец.: Повесть крепостного поэта. ("Вести о России". Повесть в стихах крепостного крестьянина. 1830-1840, Ярославль. 1961) // Литературная газета. 1962. 17 мая. No 58.

51. Научно-практическая конференция в школе-лаборатории Памяти В.И.Ленина // Советская педагогика. 1962. No 8. С.155-157.

52. Взаимосвязь производственного обучения с преподаванием естествознания в сельской школе / Редактор-составитель Н.И.Прокофьев. М., 1962. 66 с.

1964

53. "Видение" как жанр в древнерусской литературе // Вопросы стиля художественной литературы: Уч. зап. МГПИ им. В.И.Ленина. Т.231. М., 1964. С.35-56.

1966

54. Язык жанра "хождение" (К проблеме литературоведческого изучения языка древнерусских памятников) // Язык и стиль художественного произведения: Тезисы докладов IX научно-теоретической и методической конференции. М., 1966. С.18-20.

55. Символико-аллегорическая образность в литературе начала XVII века // Вопросы русской литературы: Уч. зап. МГПИ им.В.И.Ленина. Т.248. М., 1966. С.29-44.

1967

56. Традиции древнерусского жанра "хождений" в литературе XVIII века // Проблемы мастерства в изучении и преподавании художественной литературы. Тезисы докладов X научно-теоретической и методической конференции. М., 1967. С.34-36.

57. Образ повествователя в жанре "видений" литературы древней Руси // Очерки по истории русской литературы: Уч. зап. МГПИ им.В.И.Ленина. Т.256. Ч.1. М., 1967. С.36-53.

1968

58. "Исхождение Авраамия Суздальского" как произведение литературы середины XV в. // Проблемы изучения художественного произведения. (Методология, поэтика, методика): Тезисы докладов XI научно-теоретической и методической конференции. Ч.1. М., 1968. С.55.

59. "Хождения" как жанр в древнерусской литературе // Вопросы русской литературы: Уч. зап. МГПИ им.В.И.Ленина. Т.288. М., 1968. С.3-24.

1969

60. Рец.: Хрестоматiя давньо украiнсько лiтератури. Киiв. Радянська школа. 1967 // Филологические науки. 1969. No 2. С.114-115.

61. Практикум по курсу "Древнерусская литература". Методическое пособие для студентов факультета русского языка и литературы. М., 1969; 2-е изд. М., 1973. 37 с.

62. Древнерусские хождения и литература путешествий XVIII в. (К вопросу о преемственной связи жанров) // Совещание "Древнерусская литература и проблемы истории русской культуры XVIII-XX веков": Тезисы докладов. Л., 1969. С.4-6.

63. Мировоззрение русского средневековья и система жанров в древнерусской литературе XI-XV вв. // Проблемы стиля, метода и направления в изучении русской литературы. Материалы методической конференции. М., 1969. С.56-57.

1970

64. Древнерусские хождения как произведения очерковой литературы // Художественно-документальные жанры. (Вопросы теории и истории): Тезисы докладов на межвузовской научной конференции. Иваново, 1970. С.19-21.

65. О классовой и народной основе хождений игумена Даниила и Афанасия Никитина // Вопросы русской литературы: Уч. зап. МГПИ им.В.И.Ленина. Т.389. М., 1970. С.74-86.

66. Русские хождения XII-XV вв. // Литература Древней Руси и XVIII века: Уч. зап. МГПИ им.В.И.Ленина. Т.363. М., 1970. С.3-235.

67. Хождение конца XIII — начала XIV века. (Опыт реконструкции текста // Литература Древней Руси и XVIII века: Уч. зап. МГПИ им.В.И.Ленина. Т.363. М., 1970. С.235-252.

68. "Исхождение Авраамия Суждальского". Текст и текстологические примечания // Литература Древней Руси и XVIII века: Уч. зап. МГПИ им.В.И.Ленина. Т.363. М., 1970. С.252-258.

69. "Сказание о граде Флорензе, иже во Фряжской земле и о вознесении церкви и како в неи деиство устроено дивным строением": Публикация текста // Литература Древней Руси и XVIII века: Уч. зап. МГПИ им.В.И.Ленина. Т.363. М., 1970. С.259-264.

70. Древнерусские хождения XII-XV веков. (Проблема жанра и стиля): Дис. д-ра филол. наук. М., 1970. 850 лл. (Машинопись).

71. Древнерусские хождения XII-XV веков. (Проблема жанра и стиля): Автореф. дис. д-ра филол. наук. М., 1970. 35 с.

1971

72. Язык и жанр. Об особенности языка древнерусских хождений // Русская речь. 1971. No 2. С.16-25.

73. Состояние и задачи исследовательской работы кафедр по древнерусской литературе // Всесоюзное совещание заведующих кафедрами литературы педагогических институтов. Краткое содержание докладов. Смоленск. 1971. С.16-18.

74. Древнерусские хождения и литература путешествий нового времени. (К вопросу о преемственной связи жанров) // Актуальные проблемы литературы. Материалы VIII и IX научных зональных конференций кафедр литературы педагогических институтов Северного Кавказа. Ростов-на-Дону. 1971. С.164-173.

75. Николай Васильевич Водовозов — педагог и ученый. (К семидесятилетию со дня рождения) // Вопросы русской литературы: Уч. зап. МГПИ им.В.И.Ленина. Т.455. М., 1971. С.3-8.

76. "Хождение Зосимы в Царьград, Афон и Палестину". (Текст и археографическое вступление) // Вопросы русской литературы: Уч. зап. МГПИ им.В.И.Ленина. Т.455. М., 1971. С.12-42.

1973

77. Игнатий Смольнянин — древнерусский мастер литературного слова // Русская речь. 1973. No 1. С.128-133.

78. Рец.: Г.Н.Моисеева. Ломоносов и древнерусская литература. М., 1971 // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т.32. Вып.2. М., 1973. С.184-186.

79. О некоторых гносеологических особенностях литературы русского барокко // Проблемы жанра и стиля в русской литературе. М., 1973. С.3-16.

80. Хрестоматия по древней русской литературе / Сост. Н.К.Гудзий. Научн. ред. проф. Н.И.Прокофьев. 8-е изд. М., 1973.

1974

81. Рец.: Адрес: подготовительные. (Е.И.Богомолова, Т.К.Жаров, М.М.Косичкина. Методическое пособие для преподавателей литературы подготовительных отделений вузов. М., 1973) // Учительская газета. 1974. 21 мая. No 61.

82. О традициях и новаторстве путевых записок петровского времени // Проблемы литературного развития в России первой трети XVIII века. (XVIII век. Сборник 9). Л., 1974. С.129-138.

1975

83. Бессмертная поэма древней Руси. (К 175-летию первого издания "Слова о полку Игореве" // Русская речь. 1975. No 5. С.3-12.

84. Литература Древней Руси: Сб. трудов. Вып. 1 / Сост. проф. Н.И.Прокофьев. М., 1975. 160 с.

85. О мировоззрении русского средневековья и системе жанров русской литературы XI-XVI вв. // Литература Древней Руси: Сб. трудов. Вып. 1. М., 1975. С.5-37.

86. "Хождение Аграфения в Палестину". Текст и археографические примечания) // Литература Древней Руси: Сб. трудов. Вып. 1. М., 1975. С.136-151.

1976

87. Рец.: А.Н.Робинсон. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974 // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т.35. Вып.2. М., 1976. С.204-206.

88. К литературной эволюции весеннего пейзажа. (Кирилл Туровский, И.М.Катырев-Ростовский и В.К.Тредиаковский // Новые черты в русской литературе и искусстве (XVII — начала XVIII в.). М., 1976. С.231-242.

89. Ф.М.Головенченко как исследователь Слова о полку Игореве // Проблемы русской филологии: Сборник трудов. М., 1976. С.79-82.

1977

90. Рец.: В.С.Тетерюк. Встреча с будущим. Записки секретаря райкома. М., 1976 // Литературное обозрение. No 2. 1977.

1978

91. Есенин и древнерусская литература // Сергей Есенин. Проблемы творчества. М., 1978. С.119-134.

92. Древняя русская литература. Программы педагогических институтов. М., 1978. С.38-47.

93. Литература Древней Руси: Сборник трудов. Вып.2 // Отв. ред. и сост. Н.И.Прокофьев. М., 1978. 150 с.

94. Хождение Игнатия Смольнянина. Археографическое вступление и текст // Литература Древней Руси: Сборник трудов. Вып.2. М., 1978. С.123-150.

95. В.А.Колобанов. Владимиро-суздальская литература XIV-XVI веков: Учебное пособие. Вып.III / Отв. ред. проф. Н.И.Прокофьев. М., 1978. 102 с.

96. Церковная гимнография в рассказе А.П.Чехова "Святою ночью" // Творчество А.П.Чехова: Сборник статей. Вып.III. Ростов-на-Дону. 1978. С.52-60.

1979

97. Программа по древней русской литературе. Для специальности No 2101 "Русский язык и литература" с дополнительной специальностью "Педагогика". М., 1979.

1980

98. Хрестоматия по древней русской литературе: Учебное пособие для студентов педагогических институтов. М., 1980. 399 с.

99. Люблю отчизну я... Стихи, рассказы, сказки русских писателей / Под общей ред. докт. филол. наук Н.И.Прокофьева. М., 1980. 2-е изд.— 1982.

100. Хождения за три моря Афанасия Никитина. 1466-1472 / Предисловие, подготовка текста, перевод, комментарий Н.И.Прокофьева. М., 1980. 205 с.

101. Хождение за три моря Афанасия Никитина // Русская речь. 1980. No 1. С.110-116.

1981

102. Древняя русская литература: Программы педагогических институтов. Сборник 7. Л., 1981. С.18-26.

103. Литература Древней Руси: Сборник научных трудов / Отв. ред. и сост. Н.И.Прокофьев. М., 1981. 161 с.

104. Функция пейзажа в русской литературе XI-XV веков // Литература Древней Руси: Сборник научных трудов. М., 1981. С.3-18.

1982

105. Прием сравнения при изучении вопросов теории литературы в школьном курсе: (Методические рекомендации к изучению теории литературы в школе. М., 1982. С.3-8.

1983

106. Система активизации познавательной деятельности студентов в процессе изучения литературы. (Из опыта преподавания древнерусской литературы в МГПИ им.В.И.Ленина): Методическое письмо. М.: МП РСФСР. 1983. 12 с.

107. Литература Древней Руси: Сборник научных трудов / Под ред. Н.И.Прокофьева. М., 1983. 144 с.

108. Нравственно-эстетические искания в литературе эпохи Куликовской битвы // Литература Древней Руси: Сборник научных трудов. М., 1983. С.3-18.

109. Древняя русская литература: Программы педагогических институтов. Сборник программ No 2. М., 1983. С.39-49.

1984

110. Книга хожений. Записки русских путешественников XI-XV вв. / Сост., подг. текста, перевод, вступительная статья и комментарии Н.И.Прокофьева. М., 1984. 447 с. (Серия “Со-

кровища древнерусской литературы"). Переведена на англ. яз. и использована: The Journey to Constantinople of Ignatius of Smolensk // Russian Travellers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth Centuries by G.P.Majeska. Washington, 1984. P.48-113.

1985

111. О художественном историзме поэзии С.Есенина // Сергей Есенин. Проблемы творчества. Вып.2. М., 1985. С.62-72.

112. "Слово о полку Игореве" // Литература в школе. 1985. No 4. С.5-16.

113. Древнерусская литература // Программы педагогических институтов. Сборник 5. М., 1985. С.60-70.

1986

114. Литература Древней Руси: Межвузовский сборник научных трудов / Отв. ред. Н.И.Прокофьев. М., 1986. 151 с.

115. О литературно-художественных взглядах и представлениях в Древней Руси XI-XVI веков // Литература Древней Руси: Межвузовский сборник научных трудов. М., 1986. С.3-18.

1987

116. История древнерусской литературы: Учебное пособие для студентов педагогических институтов. М., 1987. 287 с. (В соавторстве с В.В.Кусковым).

1988

117. Образы прошлого в поэтическом мире Жуковского // Жуковский и литература конца XVIII-XIX века. М., 1988. С.28-48.

118. Традиции древнерусской литературы в творчестве Лескова // Лесков и русская литература. М., 1988. С.118-136.

119. Народное, социально-сословное и религиозное в литературе Древней Руси // Литература в школе, 1988. No 4. С.11-16.

120. Древняя русская литература: Хрестоматия / Сост. Н.И.Прокофьев. 2-е изд., дополн. М., 1988. 479 с.

121. Литература Древней Руси: Межвузовский сборник научных трудов / Отв. ред. Н.И.Прокофьев. М., 1988. 151 с.

122. Древнерусские притчи и их место в жанровой системе литературы русского средневековья // Литература Древней Руси: Межвузовский сборник научных трудов. М., 1986. С.3-15.

123. Записки русских путешественников XVI-XVII вв. [Вступит. статья, сост., подг. текстов и комментарий] М., 1988. 325 с. (Сост., подг. текстов и комментарий в соавторстве с Л.И. Алехиной). (Серия "Сокровища древнерусской литературы").

1991

124. Древнерусская притча. [Составление (в соавторстве с Л.И.Алехиной) и Предисловие]. М., 1991. 528 с. (Серия "Сокровища древнерусской литературы").

1993

125. Критические раздумья о современных научных изданиях памятников древнерусской литературы // Вестн. МГУ. Сер.9. Филология. 1993. No 5. С.35-37. (В соавторстве с В.В.Кусковым).

1994

126. О преемственной связи в историческом развитии жанров и жанровых систем // Памятники древнерусской культуры: (Материалы II Российской научной конференции ... Памяти Святителя Макария). Вып.2. Ч.2. Можайск, 1994. С.49-62.

1995

127. "Слово о полку Игореве": космические мотивы, земная природа и человек // Наука в России. 1995. No 1. С.37-43.

Примечания

*"За честь Родины" — красноармейская газета в действующей армии.

**"Коммунар" — тульская областная газета.

***Во время Великой Отечественной войны и в первые послевоенные годы Н.И.Прокофьев опубликовал в газетах более 50 военно-политических очерков, пропагандировавших боевые подвиги и военно-тактический опыт советских солдат и офицеров действующей армии. Часть очерков опубликована под псевдонимами Н.Павлов, Ф.О.Корпин, Н.Климов, Н.Клинов.

Настоящая библиография составлена самим Н.И.Прокофьевым и доведена до No 123. Примечания 1-3 принадлежат ему же (Прим. ред.).

СОДЕРЖАНИЕ

Принятие христианства и русская литература

Поэтика и риторика древнерусской литературы

Исследования памятников

История и источниковедение

Искусство

Материалы и сообщения

Библиография

Научное издание

Утверждено к печати
Институтом мировой литературы
им.А.МГорького РАН

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сборник 8

Технический редактор *Мишутина Т.И.*

Оригинал-макет изготовлен
в компьютерном центре ИМЛИ им.Горького

ЛР № 04126 от 16.10.91 г.

Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура таймс.
Печать офсетная Печ. л. 21,00 Тираж 500 экз
Изготовлено в Коломенской межрайонной типографии. З. 4277.
Специализированное издательско-торговое предприятие "Наследие"
121069, Москва, ул. Поварская, д 25а